

سلسلہ دانش گاہ
(۵۹)

ابن رشد

یعنی

ابن رشد کی سوانح عمری۔ اس کا علم کلام اور اس کا فلسفہ اس کے
فلسفہ پر افتادہ تبصرہ اور یورپ میں اس کے فلسفہ کی
اشاعت کی تاریخ

از

مولوی محمد یونس صاحب انصاری رزم فرنگی علی

منظور حیدر راجہ
باعتناء مولوی مسعود علی ندوی



۱۳۵۷

کتابتہ دار المصنفین عظماء

علامہ شبلی نعمانی رح

سیر النبی صلعم حصہ اول طبع دوم قیمت باختلاف کاغذتے رقم

ایضاً حصہ دوم طبع اول قیمت باختلاف کاغذتے رقم

ایضاً حصہ دوم طبع دوم قیمت باختلاف کاغذتے رقم

الفاروقی حضرت فاروق اعظم کی لائف و بطر حکومت رستے

المامون خلیفہ مامون الرشید کے عہد سلطنت حالات عمر

الغزالی امام غزالی کی سوانح عمری اور اخلاقی فلسفہ

سیرۃ النعمان امام اہل بیت کی سوانح عمری و کتب و مسائل

سوانح مولانا رام مولانا بلال الدین کی مفصل سوانح عمری

منوی شریف اردو دیگر تصنیفات پر تقریظ

مقالات شبلی مولانا کے مختلف علمی مضامین کا مجموعہ

رسائل شبلی مولانا کے گیارہ مختلف علمی مضامین کا مجموعہ

سہان حسرت حضرت کے حالات زندگی اور ان کی شاعری پر یوں

شعر النجم حصہ اول شاعری کی حقیقت، فارسی شاعری کا تذکرہ اور دیگر

ایضاً حصہ دوم شعرائے متوسطین کا دور

ایضاً حصہ سوم شعرائے متاخرین کا دور

ایضاً حصہ چہارم فارسی شاعری پر یوں

ایضاً حصہ پنجم فلسفہ، مونیہ اور اخلاقی شاعری پر

الاتفاقی علی النعمان اسلامی جرنی ایک متن اسلامی عربی

مواضع افسوس دوسرے میزبانی کی شاعری پر یوں

سفر نامہ دوم و تیسرا مطبوعہ معائنہ پریس قیمت

مضامین عالمگیر شہنشاہ اورنگ زیب عالمگیر پر اعتراض اور ان کے

جملہات قیمت باختلاف کاغذ طبع عمر ۱۲

دلائل سے مذہب کو فلسفہ کے مقابل میں ثابت کیا جاوے ملاحظہ اور کتب کے

دلائل کا رد کیا ہے طبع سوم مطبوعہ معائنہ پریس قیمت

قصیدہ امر تشریح امر تشریح خلاصہ مذہب و احکام دین مولانا

جو فارسی تصنیف پر بھارتی طبع نگارین داخل مطبعہ تھی کا پتہ

مجموعہ کلام شبلی اردو -

مثنوی صبح امید

کلمات مولانا کے تمام فارسی قصائد، مثنوی، قطعات کا

مجموعہ جو ایک سفر طرز زبان شبلی، مثنوی، بزرگ کل کے

ناموں سے چھپے تھے اس میں حسب کیا کر کے ایک مثنوی

کے دلائل کاغذ پر ثابت عمدہ چھاپا ہے قیمت

مولانا حمید الدین صاحب بی

تفسیر سورہ فتح مجید جدید پر عربی میں قرآن مجید کی تفسیر

تفسیر سورہ التین

تفسیر سورہ والکون

تفسیر سورہ العنکبوت

الرائی کیچھ فی من مولانا بیچ عربی میں حضرت انس کی

ذبیح ہونے پر ایک دلیل اور ہر دور رسالہ

اسباق النجوم حصہ اول دوم پہلے اور دوسری گرامر اردو

دیوان حمید مولانا کا فارسی دیوان مع تصویر

خز و نامہ منظوم، غرض بنی بن انشال سلیمان شجرہ

مولانا سید سلیمان ندوی

ارض القرآن حصہ اول عرب کا قدیم خزینہ و مثنوی

اصحاب الایکرام اصحاب کبار، اصحاب افضل کی تاریخ و سوانح عمری کی

قرآن مجید کے بیان کردہ واقعات کی یونانی مدنی، اسرائیلی و غیرہ موجود

آثار قدیمہ کی تحقیقات سے نامید و تصدیق ثابت کی ہے قیمت

ارض القرآن جلد دوم، انوار قرآن میں دین اصحاب الایکرام

مرحوم مصنف

بے بہرئی دھڑبن کہ دریک ہفتہ

گل سرزد و غنچہ کرد و بگفت و برنخت

دنیا کی ناکامیوں کی فہرست بڑی طویل ہے، لیکن شاید اس میں سرعنوان اس ناکامی کو جگہ ملیگی کہ انسان بڑی توقعات اور خوش آئند امیدوں کے ساتھ اپنے کسی کارنامہ کا آغاز کرتا ہے، لیکن اس سے پہلے کہ کارنامہ کا ورق آخر ہوا، زندگی کا ورق ختم ہو جاتا ہے، مرحوم مصنف نے اس سے پہلے دارالمصنفین کے سلسلہ میں اپنی کتاب روح الاجتماع شائع کی تھی اور یہ دوسری کتاب ختم کر کے چھپنے کو بھیجی تھی، کہ نومبر ۱۹۶۲ء میں وفات پائی، ملک کی بزم دانش کے اس نوجوان ممبر کا سانحہ موت ہمیشہ کے لیے ایک یادگار غم رہے گا، ہماری درخواست پر ہمارے دوست، اور مصنف مرحوم کے عزیز رفیق مولوی معین الدین صاحب انصاری نے ان کے سوانح حیات کے چند صفحات لکھ کر بھیجے ہیں، جو اس ورق کے بعد آپ کو ملین گے،

زیر نظر کتاب نہ صرف اردو میں بلکہ تمام قدیم و جدید شرقی تصنیفات میں سب سے پہلی ہے جس میں ابن رشد کے متعلق اس قدر معلومات یکجا کیے گئے ہیں، بلکہ اس سے آگے بڑھ کر کہا جاسکتا ہے کہ ابن رشد کے متعلق اس قدر ذخیرہ نہ صرف مشرق بلکہ مغرب میں بھی کسی ایک تصنیف میں فراہم نہیں، ہمارے ملک میں سب سے پہلے اسلامی اسپین کے اس مسلمان فلاسفہ کی سوانح نگاری کا فخر ہمارے مخدوم اور ہماری مجلس کے صدر نشین نواب عیاد الملک مولوی سید حسین بکرا می، دام مجیدہ السامی، کو حاصل ہے، موصوفین غائبہ میں ابن رشد کے متعلق ایک محققانہ مختصر مضمون مغربی ذرائع سے اردو کا ترجمہ میں لکھا تھا،

اس کے بعد علامہ شبلی کو یہ خبر ہے کہ اُنھوں نے مسئلہ میں نواب صاحب مدوح کے جواب میں ابن رشد
ایک مختصر مضمون شرتی ضلع سے اجاڑا دیا۔ لیکن یہ نہیں لکھا کہ اس کے بعد مسئلہ میں ایک سلسلہ مضامین اشددہ میں
شایع کیا، اور جس کا آخری نام تمام حصہ معارف پنجاب میں شائع ہوا؟

ابن رشد پر یورپ میں سب سے مکمل بحث فرانسیسی عالم پروفیسر رینان نے کی ہے، اور ایک مستقل تصنیف فلسفہ
ارسطو کے اس سب سے بڑے شراح کے تذکرہ کی ہے۔ مسئلہ میں مصر کے ایک عیسائی عالم فرح افولون نے اپنے رسالہ
الجامعہ میں ابن رشد و فلسفہ کے نام سے رینان کی کتاب کی عربی میں تلخیص کی، لیکن ہندوستان نے رینان
کی کتاب کی اس سے زیادہ قدر کی حیدرآباد دکن میں غالباً مولوی سید علی بلگرامی کے مشورہ سے رینان کی
اس کتاب کا فرانسیسی سے انگریزی میں ترجمہ کر دیا گیا، یہ انگریزی ترجمہ مسودہ ہی کی صورت میں تھا کہ وائٹ
کی مرید بدل گئی، مولوی یونس مرحوم نے جب ابن رشد پر لکھنا چاہا تو میں نے ہی انکو حیدرآباد کے اس
انگریزی ترجمہ رینان کا پتہ دیا، اور آخر مرحوم نے اسکو حاصل کیا، اور جا بجا اپنی کتاب میں اُسکے حوالے دئے،
یہ پیش نظر کتاب نہ صرف ابن رشد کے احوال و سوانح، اور اس کے علوم و مسائل تصنیفات کے تذکرہ
ہی پر مشتمل ہے بلکہ اس میں سہ ماہیوں کے علم کلام، اور فلسفہ کی تاریخ و تنقید بھی ہے، اور نیز یورپ میں اسلامی علوم
و فنون کی ترقی و اشاعت کے واقعات کی پوری تشریح بھی ہے، اس کتاب سے یہ بھی معلوم ہو گا کہ ابن رشد تنہا
فلسفی ہی نہ تھا بلکہ ایک ثقافتی متکلم اور ایک تکتہ سخن نقیب بھی تھا،

امید ہے کہ ہمارے ناظرین اسلامی اسپین کے اس بوڑھے فلسفی کے حالات کی کتاب جب ختم
کریں گے تو اسلامی ہندوستان کے اس سبزہ آغا نو جوان فلسفی کی تحقیق، ادکاش و محنت کی داد دینگے
اور اُس کی طلب مغفرت کے لیے دست دعا اٹھائیں گے، کہ مرحوم مصنف کے لیے اب بھی سب سے بڑا

صلوہ اور انعام ہے،

مرحوم کا دوست

سید سلیمان ندوی، ناظم دارالافتاء، ۱۲ رجب ۱۳۴۲ھ ہجری،

مُصَنَّف کے حالات زندگی

از

مولوی معین الدین حماد انصاری فرنگی محل، بی اے پریٹر

ولادت ۱۸۰۰ء یکم جب ۱۲۱۴ھ مطابق ۱۸۰۰ء

وفات ۱۸۷۸ء ربیع الاول ۱۲۹۵ھ مطابق ۱۸۷۸ء

نام و نسب | ابو الفضل محمد یونس انصاری (مرحوم) خاندان علمائے فرنگی محل سے تھے، مقام ولادت و وفات فرنگی محل ہی ہے، مرحوم مفتی محمد یوسف صاحب مالک مطبع یوسفی کے منجھلے بیٹے، اور علامہ مولانا عبدالحی رحمتہ اللہ علیہ (فرنگی محل) کے نواسہ تھے، ان کے مورث اعلیٰ مین ملا حسن بنگالی منطقی تصنیف ”ملاحسن“ مشہور ہے، اور ملا قطب الدین شہید سہالوی کا نام لیا جاسکتا ہے، ملا سحر العلوم، ملا نظام الدین (بابی درس نظامی) جو ہندوستان بلکہ بیرونجات مین بھی علمی دنیا کے رچال کبار مین شمار ہوتے ہیں لکھنؤ کے اسی خاندان قدیم کے ارکان تھے،

تعلیم و تربیت | مرحوم کی تعلیم تمام تر فرنگی محل مین ہوئی، امدان کے اساتذہ مین اکثر انھین کے اعزہ ہیں، عمر کے پانچوین سال سے نوین سال تک حفظ قرآن مین مصروف رہے، انتہائی دروس مین شہر العلماء مولانا عبدالحمد صاحب مرحوم، مولانا محمد غفیل اللہ صاحب، اور مولانا قیام الدین محمد عبدالباقی صاحب کے سے شفیق عزیز دن سے فخر تلمذ حاصل کیا، اور مدرسہ نظامیہ فرنگی محل سے تکمیل کی سند لے فرنگی محل کی تاریخ کے لیے ملاحظہ ہو، احوال علمائے فرنگی محل (مطبع یوسفی لکھنؤ) سفر نامہ ڈاکٹر برنیو لاگرنزی، صفحہ ۲۹۲ ایڈیٹوریل فٹ نوٹ از اسامہ،

پائی، مولوی حافظ محمد بشیر صاحب مرحوم منڈیا نومی (ندوی) جنھوں نے اپنی قیمتی زندگی کو گناہی میں رکھ کر خدمتِ علم کے لیے وقف کر دیا تھا، ان کے ایک شفیق استاد ہی نہ تھے، بلکہ ایک ہمنشین دوست بھی تھے درسِ نظامی کے ساتھ ساتھ نچ کے طور پر انگریزی زبان کی بھی تحصیل کرتے رہے، اور موروثی دکان و دستِ فرات کی بدولت جلد ہی اس قابل ہو گئے کہ انگریزی کی دقیق فلسفیانہ تصانیف کو پڑھ کر تقریر و تحریر میں ان پر برابر رائے زنی کیا کرتے تھے، مکمل علومِ عربیہ کے بعد مدتوں اس آرزو میں رہے کہ جتوئے علم میں ہندوستان سے باہر کم از کم مہتر تک پہنچ سکتے، یا کسی ہندوستان ہی کی یونیورسٹی میں شریک ہو جاتے، یہ صورتیں بظاہر کسانِ تعین کیونکہ مرحوم کے والدین فرنگی محل کے متمول افراد سے ہیں، فارغ التحصیل ہونے کے وقت مرحوم کا سن سترہ سال سے زیادہ نہ تھا، لیکن اطراف و جوانب کے اثرات نے یہ آرزو میں پوری نہ ہونے دین، جب کا ایک سبب یہ بھی ہوا کہ اسی نوعمری میں مدرسہ نظامیہ نے انکی خدمات طلبہ کے ان کے بہت سے ارادے فسخ کر دیئے، اس دارالعلوم کی خدمت کے لیے وہ ہر قربانی پر ہمیشہ تیار رہے ۲۲ سال کی عمر تک ادبِ معقولات اور فقہ وغیرہ کے درس دیتے رہے، اور بعض انتظامی عہدوں کے فرائض بھی قاطب سے انجام دئے، اس کے بعد فکرِ معاش میں حیدر آباد کن گئے اسی ضمن میں وہاں ان کے احباب اعزہ نے امتحانِ وکالت کے لیے مجبور کیا اور مرحوم کو برائے چندے درجہ قانون میں شریک رہنا پڑا، لیکن قانونی مشاغلِ فطرۃ انکی طبیعت کے موافق نہ تھے کچھ ناموافقیت اب دھوا بھی ایک بہانہ بنی، ناچار لکھنؤ واپس آئے اور اپنے قدیم مشاغل میں بدستور نہمک رہنے لگے۔

مبعشت | لیکن ۱۹۲۰ء میں جامعہ عثمانیہ میں تقرر ہوا، اور مسلم دینیات کی حیثیت سے ریاستِ حیدر آباد میں دوبارہ سکونت اختیار کی، یہ پہلا موقع تھا کہ مستقل طور پر گھر چھوڑا، جامعہ عثمانیہ بلکہ حیدر آباد کن گئے

لے حافظ صاحب مرحوم منڈیا نواں مصافحہ لکھنؤ کے باشندہ تھے، متوسطات تک دارالعلومِ ندوہ میں تعلیم پائی تھی مولانا میر فاروقی صاحب چچا کوئی سے خاص نفیس حامل کیا تھا، اور لکھنؤ ہی ان پر بہت توجہ فرماتے تھے،

ان کو دلی انس تھا، اور وہ ان کی اردو و پرتگیزی کی کامیابی کا پورا یقین رکھتے، اور اس کی ابتدائی حالت کو سنبھالنے کی کوششیں کرتے رہتے تھے، اس زمانہ کے ترک وطن سے جو حریت عمل اور آزادی خیال ان کو میسر ہوئی تھی، اس کا اپنی سابقہ زندگی سے موازنہ کر کے کہا کرتے تھے کہ ”مجھے دنیائے علم کی شہریت کے گوٹے کل حقوق حاصل ہوئے جاتے ہیں مگر افسوس کہ یہی زمانہ ملازمت ان کے مرض الموت کی ترقی کا زمانہ تھا، تب وہ شمع شروع ہو چکی تھی بالآخر بغرض علاج مگر زندگی سے مایوس ہو کر وطن چلے آئے، اور تقریباً پچیس برس کے سن میں وفات پائی،

سیرت | مرحوم کا ہر شناسا ہمیشہ انکی غیر معمولی منان، علم و حیا، استقلال اور علم دوستی کا مداح رہا، ان کے بے تکلف ہم نشینوں میں بھی کبھی کسی کو انکی بابت کوئی خلاف وضع بات یا درہنہ نہیں ہو سکتی تھی، فرنگی محل کے نو عمروں میں انکی ذات نہ صرف ان کے اخلاق و عادات کے لحاظ سے ضرب المثل تھی، بلکہ حقیقت ان کے بعض ہم عمروں کے لیے شمع ہدایت ثابت ہوئی، اور پھر باوجود ان محاسن کے ان سے رشک و حسد کرنے والا شاید دنیا میں کوئی نہ تھا، ایسا ہر دل عزیز شخص جو دنیا کی ایک معین سبب شہرت کے ایک گروہ کے گروہ کی آنکھوں کا تار اٹھا رہا ہو، اس کی نیکیوں میں مبالغہ کرنا ایک سیرت نگار کے امکان سے باہر ہے، اوائل عمر سے مرحوم کے علمی رجحان کی یہ کیفیت تھی کہ کھیل کے وقت تفہیمی کتابوں کی طرف متوجہ ہو جاتے تھے، بلکہ ساتھیوں کو بھی ایسے مشاغل کے لیے لگاتے تھے، اطراف کے علمی چرچوں نے ذوق تصنیف و تالیف کو اتنا ہی سے ادھکا مقصد زندگی قرار دے دیا تھا، جس میں تصنیف و تالیف نہیں کر سکتے تھے تو مصنفین کے اشغال کی طرح طرح سے نقل ہی کیا کرتے تھے، گھر میں مولانا عبدالحی مرحوم کا کتب خانہ موجود تھا جس کی نقل و تحپین میں اپنی الماری کو قرار دیتے تھے، جب اصلی توجہ کا وقت آیا تو مولانا کے قابل قدر کتب خانہ کی ترتیب و ترقی میں اپنے جدید مذاق کے لحاظ سے بیچ و خرید بھی کیں، حتیٰ کہ فی زمانہ ہندوستان کا غالباً ایک ہی نسخہ کا کتب خانہ ہے جس کی فہرست انجمن تاج

دو بڑے تعلیمی مرکزوں میں قدر کے ساتھ رکھی ہوئی ہے، اور مرحوم کے قابل تقلید حوصلوں کی داد دے رہی ہے، اسی قسم کی دلچسپیوں میں انکی مختصر عمر ختم ہو گئی اور مرنے سے قبل اگر کچھ عزیزوں کو وصیت کی، تو یہی کہ حتی الامکان مسکن ہولنسٹا عبدالحی کی علم پر در نضا کو کبھی نہ چھوڑنا، درحقیقت مرحوم کی زندگی نے واضح کر دیا کہ ماحول زندگی اور عام تربیت کا اثر انسان کے افکار اور عقل عامہ پر کس حد تک ہو سکتا ہے، تصنیفات وغیرہ، مرحوم ہمیشہ کچھ نہ کچھ لکھا کیے لیکن ذہنی ارتقا کے ساتھ جن جن خیالات بلند ہوتے گئے ادا اہل عمر کی تحریروں کو اپنے زمانہ جاہلیت کی طرف منسوب کر کے تلف کرتے گئے مثلاً تقریباً تیرہ سال کی عمر میں مولانا نے روم کے رنگ کی ایک فارسی شاعری لکھنا شروع کی تھی، مگر اتفاق سے جلد ہی اس کے کچھ اشعار کسی بزرگ کے گوش گزار ہو گئے، انھوں نے پسند تو کیے اور داد بھی دی، مگر ساتھ ہی شاعری کی اس قدر مذمت کر دی کہ نوعمر مصنف کی طبیعت اس مشغلہ سے بہت دور ہو گئی، اور پھر کبھی شعرموزوں کرنے کا خیال تک نہیں کیا، مگر اس سے طبیعت کی شہر پسندی اور سخن فہمی کی ترقی کا خون نہیں ہوا، بے تکلف احباب کی مختصر مجلسوں میں یہ چرچے بھی رہتے تھے اور مرحوم کو ان صحبتوں سے بہت دلچسپی تھی،

سیاہی لٹریچر کا بہت شوق تھا، بلکہ یہ کہنا بھی غائبانہ ہو گا کہ سیاسیات میں وہ لکھنؤ کے سب سے زیادہ باخبر اشخاص میں تھے، جنگ گذشتہ سے کچھ قبل حاقط وہبہ نامی ایک مصری عالم اور جہاندیدہ سیاح فرنگی محل میں ایک عرصہ تک ایک مسلم کی حیثیت سے مقیم رہے، موصوف علم و شہرت و مغربہ اور فاضل تاریخ و سیاسیات میں اچھی دستگاہ رکھتے تھے، مولوی محمد یونس مرحوم ان کے شاگرد ہوئے اور اپنی ذکاوت اور استعداد کی بدولت انھیں اپنا گرویدہ کر لیا، مرحوم کو بھی ان سے ایسی عقیدت ہوئی کہ بغض علی اور اسلامی مقاصد پورے کرنے کے خیال سے ان کے ساتھ ترک وطن تک آمادہ ہو گئے متہدد و جہ سے یہ مقصد تو پورا نہ ہو سکا، لیکن اس ضمن میں عربی لکھنے اور

بولنے کی خوب مشق ہو گئی،

پچھلے سات یا آٹھ سال میں مرحوم نے جو کچھ قلمبند کیا، اسکا اکثر حصہ کسی نہ کسی صورت میں شایع ہو چکا ہے، اُن کے مطبوعہ وغیرہ مطبوعہ مضامین کے مطالعہ سے یہ رائے قائم ہوتی ہے کہ اسکا مقصد زیادہ تر مشرقی طرزِ تخیل کا مغربی تصورات سے مقابلہ کرنا ہوا کرتا تھا، اور وہ ایک گروہ کو دوسرے گروہ سے روشناس کرنا چاہتے تھے، ان کے متعدد مضامین ”معارف“ ”اعظم گڑھ“ میں چھپے ہیں جنہیں ”حقیقتِ علم“ قاصدِ قابل ذکر ہے، علیات کے موضوع پر ہماری زبان میں یہ سلسلہ مضامین اپنی نظیر میں آپ ہی سمجھا گیا ہے، رسالہ ”الانظامیہ“ (فرنگی محل) میں جو مضامین درج ہوئے ہیں اُن میں ”افلاطون کے اصولِ سیاسی“ کے زیرِ عنوان ایک سلسلہ بہت ہی وسیع النظری کی معلومات کے ساتھ شایع ہوا تھا، اور ایک قابلِ قدر تبصرہ مل کی منطق پر قیاس اقرانی کے عنوان سے ہی رسالہ میں چھپا تھا، جس میں مشرقی مصنفین کے اقوال سے مدد لی گئی ہے، رسالہ ”معلومات“ (لکھنؤ) میں ایک مضمون ”نوعِ انسان کی اصل“ کے عنوان سے گنم چھپا تھا، وہ مرحوم ہی کی یادگار ہے اور حیاتیات کی مصری اور انگریزی کتب میں اسکا ماخذ ہیں،

مستقل کتابوں میں مرحوم کا ایک لیسان کی کتاب کا ترجمہ ”روح الاجتماع“ بہت مقبول ہوا، جواب پنجاب کے اردو آنرز (بی اے) کورس میں داخل ہے، اصل میں اس ترجمہ کے لیے قلم اٹھانے کی تحریک ”رسالہ معلومات“ (لکھنؤ) کے ایک نوٹ سے ہوئی تھی جس میں توجہ دلائی گئی تھی کہ لیسان کے خیالات ابنِ خلدون سے بہت ملتے ہوئے ہیں، اگر کوئی صاحبِ عربی اور انگریزی واقف ہوں، اور ان دونوں کا موازنہ کریں تو یہ ایک عمدہ علمی خدمت ہوگی، چنانچہ مرحوم نے اپنے ترجمہ کے مقدمہ میں اس مقصد کو کافی طور پر ملحوظ رکھا ہے، اس کے بعد ایک عربی تصنیف کے لیے قلم اٹھایا جسکا نام ”الخلافتِ واسیہ“ ہے اس میں خلافتِ عثمانیہ اور نکاتِ سیاست اسلامیہ پر

مذہبی اور عقلی نقطہ نظر سے ایک قابلانہ اور مطول بحث کی گئی ہے غرض یہ تھی کہ اسکی اشاعت ساری اسلامی دنیا میں ہو اور اسی ارادہ سے شیخ مشیر حسین صاحب قدوائی نے ۱۹۲۷ء میں اس کا مسودہ انگلستان منگوایا تھا کیونکہ اس زمانہ میں کسی سیاسی مصنف کی صاف گوئی کو ہندوستان میں فروغ ناممکن تھا مگر افسوس کہ اسکی اشاعت کا کوئی بندوبست نہ ہو سکا، اس کتاب کی تکمیل کے بعد مرحوم ہمہ تن سوانح ابن رشد کے لیے مواد فراہم کرنے میں مصروف ہو گئے اور ۱۹۲۷ء میں یہ کتاب اشاعت کے لیے ”دارالمصنفین“ بھیج دی گئی۔ سنہ مذکور سے پہلے ہی مرحوم نے منطق پر ایک عربی رسالہ بھی لکھ لیا تھا جس میں بعض قدیم فلسفیانہ مسائل پر نہایت تبحر کے ساتھ نئی روشنی ڈالی گئی ہے، یہ رسالہ غیر مطبوعہ ہے، اس کے بعد عثمانیہ یونیورسٹی میں ہینچکر اپنے درس کے ضمن میں انھوں نے قرآن مجید کی ایک تفسیر لکھنا شروع کی تھی، لیکن افسوس کہ زندگی نے وفانہ کی اور وہ ناتمام رہ گئی، مرحوم کے بعض مضامین جنکا ذکر اوپر نہیں کیا گیا، بجائے خود مستقل تصانیف کی حیثیت رکھتے ہیں، اگر ان کے مطبوعہ اور غیر مطبوعہ مواد کا ایک مجموعہ شایع کر دیا جائے تو ایک ضخیم جلد میں ہوگا، اور ظاہر ہو جائیگا کہ اس جوان مرگ نے اپنی مختصر زندگی خدمتِ علم کے لیے کس جوش و خروش کے ساتھ وقف کر دی تھی



فہرست مضامین کتاب

نمبر شمارہ	نام مضمون	صفحہ	نمبر شمارہ	نام مضمون	صفحہ
	حصہ اول				
	ابن رشد کا تذکرہ				
	باب اول				
	اندلس کی علمی ترقی کی تاریخ	۳۲-۳۱			
۱	اسپین میں مسلمانوں کی علمی حالت	۱۰-۱۴	۱	ابن رشد کے اخلاق و عادات	۸۹-۹۳
۲	اسپین میں علوم عقلیہ کی تدریجی ترقی کی تاریخ	۱۸-۳۲	۲	ابن رشد کی نسبت افسانوں کی شہرت	۹۴-۹۸
	باب دوم		۳	ابن رشد اور مورخین عرب	۹۸-۱۰۶
	ابن رشد کے سوانح زندگی	۳۳-۶۶	۴	ابن رشد کا فضل و کمال طرہٴ درس اور تلامذہ	۱۰۶-۱۱۱
۱	ولادت اور ابتدائی حالات	۳۵-۳۹	۵	ابن رشد کا طرز تصنیف	۱۱۱-۱۱۴
۲	ابن رشد کی تعلیم اور سنِ رشد	۴۰-۴۵	۶	ابن رشد کی تصنیفات	۱۱۴-۱۳۰
۳	عقدہٴ نقضا اور دیار کے تعلقات	۴۵-۵۵	۷	ابن رشد کی تصنیفات کے قلمی اور مطبوعہ نسخے	۱۳۰-۱۳۶
۴	ابن رشد کی تباہی کے اسباب	۵۶-۶۶		حصہ دوم	
۵	تباہی کے واقعات	۶۶-۸۱		ابن رشد کے آراء و نظریات	
۶	ابن رشد کی رہائی اور وفات	۸۲-۸۶		باب اول	
	باب سوم			ابن رشد اور علم فقہ	۱۳۶-۱۵۴
	ابن رشد کی سیرت پر تبصہ	۸۶-۱۳۶	۱	فقہ سے ابن رشد کا تعلق	۱۳۶-۱۴۶
			۲	ابن رشد کی تصنیفات فقہ پر نقد و تبصرہ	۱۴۶-۱۵۴
				باب دوم	
				ابن رشد اور علم کلام	۱۵۴-۲۰۴
			۱	علمِ رشد کے علم کلام پر اجمالی نظر	۱۵۴-۱۶۱

۱۵۴-۱۵۱	ابن رشد کے علم کلام پر تفصیلی نقد و تبصرہ	۲
۲۰۷-۱۸۳	ابن رشد اور امام غزالی	۳
۳۱۱-۳۰۸	باب سوم ابن رشد کا فلسفہ	
۲۱۰-۲۰۸	۱ مابہیت مادہ و تخلیق عالم	۱
۲۲۸-۲۲۶	۲ نفوس فلکیہ اور جواہر مجردہ کی تیئوری	۲
۲۲۸-۲۲۸	۳ نفس ناطقہ کی مہیت مثانی فلسفہ میں	۳
۲۲۸-۲۲۸	۴ ابن رشد کا علم النفس (وحدت عقل کاسئلہ)	۴
	۵ عقل مفارق عقل منقول کے اتصال کاسئلہ	۵
	۶ عقل محض عقل منقول عقل فعال کا درجہ اور اس کے اثرات	۶
۲۵۱-۲۵۴	۵ حیات بعد المات کاسئلہ	۵
۲۵۷-۲۵۷	۶ ابن رشد کا علم الاخلاق اور علم سیاست	۶
	باب چہارم ابن رشد کے فلسفہ پر نقد و تبصرہ	
۲۸۸-۲۸۸	۱ ابن رشد کے فلسفہ کی مابہیت و اصل	۱
۲۸۸-۲۸۸	۲ ابن رشد کے فلسفہ کی غلطیاں	۲
۲۸۸-۲۸۸	۳ ابن رشد اور ابن سینا	۳
	حصہ سوم فلسفہ ابن رشد کی تاریخ	
۳۱۱-۳۰۸	۱ اسپین کے یہودی	۱
۳۱۱-۳۰۸	۲ موسیٰ بن ہیمون اور اسکے تلامذہ	۲
۳۱۱-۳۰۸	۳ عبرانی تراجم کا دور	۳
۳۱۱-۳۰۸	باب دوم یورپ میں فلسفہ ابن رشد کی تاریخ	
۳۱۱-۳۰۸	۱ عربوں اور اہل یورپ کے ابتدائی علمی تعلقات	۱
۳۱۱-۳۰۸	۲ اسکولاسٹک فلاسفے اور ابن رشد کا فلسفہ	۲
۳۱۱-۳۰۸	۳ پیڈراویونورسٹی (دشترقی یورپ)	۳
۳۱۱-۳۰۸	باب سوم یورپ میں فلسفہ ابن رشد کی تاریخ (سلسلہ ماقبل)	
۳۱۱-۳۰۸	۱ یورپ پر فلسفہ ابن رشد کا اثر	۱
۳۱۱-۳۰۸	۲ مذہبی طبقہ کی مخالفت کا دور	۲
۳۱۱-۳۰۸	۳ دور اصلاح	۳

بسم اللہ الرحمن الرحیم

دیباچہ

الحمد لله وسلام على عباده الذين اصطفى

کتاب خلافتِ موقعِ ضخیم ہوگئی ہے، اس لئے نفسِ مرکزی مطالب اور اذن کی ترتیب کے متعلق بالاختصار کچھ عرض کروں گا،

اسلام کسی قومیت کا نام نہیں، وہ ایک عالمگیر مذہبی برادری ہے، جس میں زمانہ گزشتہ اور زمانہ موجودہ کی مختلف زبان بولنے والی، اور مختلف مزدبوم کی متعدد قومیں شامل ہیں، جغرافیائی حالات اور اختلافِ زبان و مزدبوم کی بنا پر گو یہ صحیح ہو کہ مختلف قومیں اپنے خاص خاص نفسانی حالات رکھتی ہیں، اور علمِ انفس کے نقطہ نظر سے انکا مزاج عقلی و اخلاقی بھی ایک دوسرے سے مختلف ہے، تاہم یہ پوری عالمگیر برادری اس بات میں دنیا کی تمام قوموں سے ممتاز رہی ہے کہ اس کے تمدن اور اس کے علوم و فنون میں مرکزی حیثیت سے ایک قسم کی ہم رنگی پائی جاتی ہے، اور یہی وجہ ہے کہ اسلام عرب میں اسلامِ مصر میں، اسلامِ ایران میں اور اسلامِ اندلس میں، ایک ہی قسم کے علوم و فنون، ایک ہی قسم کا فنِ تعمیر، ایک ہی قسم کا نظامِ تمدن، اور ایک ہی قسم کا لٹریچر ہے۔ سائنس پیشین تاہی جو بحیرہ لائق میں پیدا ہوئی، وہ بغیر کسی وقفہ کے اندلس میں جا کر گھر کر لیتی ہے، جو نظامِ تمدن ایران میں ایجاد ہوا، ہندوستان میں

اس کی فوراً اشاعت ہو جاتی ہے، اور جو علوم و فنون قرونِ مین ترتیب دیئے جاتے ہیں، بعد اوس کے مدارس میں اولن کا درس ہونے لگتا ہے،

اس بنا پر عربی علوم و فنون یا عربی فلسفہ کی تاریخ کسی ایک ملک یا کسی ایک قوم کے علوم و فنون یا فلسفہ کی تاریخ کا نام نہیں، بلکہ عربی فلسفہ عبارت ہے، اس مجموعہ خیالات سے جس کی پیدائش و پرورش عربی و فارسی زبانوں کے ذریعہ افغانستان، اور ہندوستان، اندلس، اور جنوبی اٹلی، غرض اسلام کے تمام زیرنگین ممالک میں چار پانچ صدیوں تک برابر ہوتی رہی، فلسفہ کی یہ تحریک کسی قوم و مذہب کے ساتھ خاص تھی صابی، مجوسی، یہودی، عیسائی، ترک، تاتار، عرب، ایرانی، اور بربر، غرض قرونِ متوسطہ کی تمام ایشیائی قومیں اس کی اشاعت و تبلیغ میں حصہ لے رہی تھیں، اور اس بنا پر گویا مشرق کی ایک مشترکہ دولت تھی، لیکن اسلام کا اثر سب پر غالب تھا، چنانچہ اسلام کی زبان عربی اوسے مطالب کے لیے خصوصیت کے ساتھ ٹھونک اور مناسب خیال کی گئی،

علمی حیثیت سے قرونِ متوسطہ کا یہ مشرقی فلسفہ اب ہمارے لیے گو قابلِ اعتنا نہیں رہا، مگر اس سے انکار نہیں کیا جاسکتا کہ زمانہِ مابعد کی پیدائش میں جو حصہ اس نے لیا ہے اوس کی بنا پر وہ فلسفہ کی تاریخ کا ایک اہم جز بن گیا ہے، اور یہ حصہ نہ صرف ہم مشرقیوں ہی کے لیے اہم ہے، بلکہ اہل مغرب کے لیے اس کی اہمیت زیادہ بڑھ گئی، ہو مشرق کی حالت تو یہ ہے کہ وہ تمدن کے جس مرکز پر آج سے چار پانچ صدیوں پیشتر اسی جگہ پر اب بھی قائم ہے، اوس کے عقائد، اوس کے علوم و فنون، اوس کی معاشرت، اوس کی صنعت و حرفت جہاں پر اور جس حال میں تھی وہیں پر اور اوس حال میں اب تک برقرار ہے، نہ اوس میں کسی قسم کی از خود اصلاح ہوئی اور نہ اس کی ضرورت کا تاثر دم احساس ہوا، لیکن مغرب کی حالت ہم سے جدا ہے، آج کا مغرب قرونِ متوسطہ کے مغرب سے ہر حیثیت سے برتر اور فائق ہے، اور یہ برتری اور فوقیت جو اس کو حاصل ہوئی اس کا باعث مشرق کی وہی علمی تحریک تھی جو زمانہِ حال کے لیے اب ناکارہ اور

فرسودہ ہو گئی ہو، پس اہل مغرب تو زیادہ اس کے حقدار ہیں کہ وہ اپنے تمدن اور علوم و فنون کے احیاء و تجدید کے منبع کا پتہ لگائیں، اور غور کریں کہ قدیم و جدید دور کے درمیانی منازل میں عہد بعد کیا کیا تغیرات واقع ہوئے، اور ان تغیرات کا مواد و مصالح کہاں سے ہاتھ آیا، اہل مشرق بھی اس تاریخی حصہ سے اس حیثیت سے استفادہ کر سکتے ہیں کہ ان کو اس بات پر غور کرنے کا معقول موقع ملتا ہو، کہ زمانہ قدیم میں ان کی کیا حیثیت تھی، اور جو دو سکون میں پڑے رہنے کی وجہ سے اب ان کی کیا حالت ہو گئی ہو، لیکن فردن متوسط کے فلسفہ کی تاریخ کے صرف دو طریقے ممکن تھے، ایک یہ کہ انشخاص و افراد کے احوال و حیات اور ان کے کارناموں کو نظر انداز کر کے محض نفس خیالات کی سلسلہ و ارتداد تاریخ قلب بند کیا جائے اور دوسرے یہ کہ کسی خاص فلسفی کو منتخب کر کے اس کی سیرت پر تبصرہ کیا جائے اور اس سلسلہ میں اس کے اور اس کے ماقبل و مابعد افراد کے کارناموں پر متبادل نظر کی جائے، میں نے دوسری صورت پسند کی اور اس کے کئی وجوہ ہیں،

(۱) سیرت لکھنے کی صورت میں بعض ایسی جزئی باتیں بھی آجاتی ہیں جن کے بیان کرنے کا کوئی ٹھ

موقع نہیں ہوتا،

(۲) ہماری زبان میں سیرت نگاری کا اب تک قدیم طرز رائج ہے، یعنی عموماً سیرتوں میں صاحب

سیرت کے ذاتی حالات و اخلاق و عادات ذکر کر دیئے جاتے ہیں اور اس قدر کافی خیال کیا جاتا ہے، لیکن یوں میں دیگر علوم و فنون کے مانند تاریخ و سیرت نگاری میں بھی نئی نئی ترقیاں عمل میں آئی ہیں، مثلاً اب فلسفہ

کی تاریخ کا طریقہ یہ ہے کہ محض فلاسفہ کے حالات ہی درج نہیں کر دیئے جاتے، بلکہ قدیم و جدید، مقدم و متاخر، اور سابق و سبق، خیالات و آراء و نظریات کا باہم مقابلہ کر کے یہ پتہ لگایا جاتا ہے کہ ان کی پیدائش

کس طرح ہوئی، ان کی اصلیت کیا تھی، اور عہد بعد کیا کیا تغیرات واقع ہوئے، لیکن تاریخ یا فلسفہ نگاری کے اس بچسپ مرتع میں اگر شخصی سیرت کی موزون طریقہ پر رنگ آمیزی کر دی جائے تو یقیناً اس

مرتے کی سادہ سطح نہایت روشن علی نظر آنے لگے گی، مگر شرط یہی ہے کہ سیرت نگاری کے مختلف منازل میں قدم رکھتے ہوئے موازنہ تاریخی کا رشتہ ہاتھ سے نہ چھوٹنے پائے،

قرون متوسطہ کے عرب فلاسفہ میں صرف **ابن رشد** کی شخصیت ایسی ہے جس کی سیرت نگاری سے ہماری زبان کی ایک بڑی کمی اور ضرورت رفع ہونے کے علاوہ تاریخ فلسفہ کے اس مرکزی دور کی خصوصیتوں کا بھی انکشاف ہوتا ہے، جو نشاۃِ جدیدہ کی پیدائش کا باعث ہوا ہے، ابن رشد ہی ایسا فلسفی ہے جس کا نام مشرق و مغرب دونوں کے لیے بایں صدقہ و ناز ہے، صرف اسی کی شخصیت تھی جو مشرق و مغرب میں پیوستگی پیدا کرنے کا باعث ہوئی، اور اسی کا فلسفہ ہے جس نے زمانہ حال کی تخم ریزی کی، اوس کی اس خصوصیت کبریٰ کے علاوہ مسلمانوں کے لیے اس کا نام اس لیے اور بھی زیادہ اہمیت رکھتا ہے کہ وہ ایک جدید علم کلام کا بانی اور اپنے عہد کا ماہر فقیہ اعظم تھا، اور ایک ایسے ملک میں اسلامی عقائد و عبادات کی تبلیغ کر رہا تھا جو اوس کی زندگی کے تھوڑے ہی عرصہ بعد قبرستان اسلام بن جانے والی تھی، مسلمانوں کے لیے ارض اندلس فراموش کرنے کی تیز نہیں، یہ سرزمین ایسے باکمال اللہ و علماء کا مدفن ہے جن کے ہم پلہ علماء شاید ہی کسی دوسری اسلامی سرزمین نے پیدا کیے ہوں،

مسلمانوں کے لیے ابن رشد کی سیرت کو زیادہ دلچسپ اور اہم تر بنانے ہی کا خیال تھا جس کی بنا پر ابن رشد کی سیرت اور اوس کے علمی کارناموں کے وہ پہلو زیادہ اجاگر کر کے دکھلائے گئے ہیں جن کا تعلق خاص مسلمانوں کی سوسائٹی سے ہے، اور یہی باعث تھا کہ کتاب میں موقع بموقع ایسے تاریخی حالات اضافہ کئے گئے جن کا تعلق اندلس کی اسلامی سرزمین کی علمی و فقہانہ ترقیات سے ہے، گو یہ مضامین ابن رشد کی سیرت سے کہنے ہی الگ خیال کئے جائیں، تاہم اس میں شک نہیں کہ چار سی زبان ارض اندلس کی ادب عجیب و غریب ترقیات کے مضامین سے جو اب تک ناآشنا رہے اس کے ذریعہ کا بجز اس کے کوئی طریقہ ممکن نہ تھا کہ ابن رشد کی سیرت کے سلسلہ میں موقع بموقع ادب کا اضافہ کر دیا جاتا،

یورپ میں فلسفہ ابن رشد کی اشاعت کے متعلق جو ایک طول طویل مضمون کتاب میں درج کیا گیا ہے، اس کا ایک بڑا فائدہ یہ ہے کہ اسکو لاشک فلاسفی کی تاریخ کا ایک حصہ ہماری زبان میں منتقل ہو گیا جس پر اردو میں شاذ و نادر ہی کچھ لکھا گیا ہو، یہی حصہ جو جس کی بنا پر ابن رشد کی حیثیت اہل مغرب کی نگاہ میں دوبالا ہو گئی ہے، مسلمانوں کے لیے یہ حصہ اسی حد تک صرف دلچسپ ہے کہ اس سے یہ معلوم ہو جاتا ہے کہ مسلمان علماء کی قابل قدر تصنیفات کو اہل مغرب نے کس طرح تعظیم و تقدیس کے ساتھ ہاتھوں ہاتھ لیا اور اصلاح اور تجدید و تاسیس کی جس تحریک کا مسلمانوں میں یہ شہر ہوا تھا کہ وہ زندہ و کفر کا مٹنے خیال کی جاتی تھی اسی تحریک نے مغرب میں کیسے کیسے بقایات الصالحات باؤگہ چھوڑے اور اپنے نقش قدم پر نشاۃ جدیدہ کی ایسی عظیم نشان عمارت تعمیر کی جو عقل و مشاہدہ کے مضبوط اور استوار ستونوں پر قائم ہے اور جس کو بامند کے چھوٹوں کا بھی کچھ خوف نہیں،

مواد مالیف

ابن رشد کا ذکر عربی کتابوں میں بہت کم آتا ہے، عام تاریخی کتابوں میں صرف اس کے سال وفات کا ذکر آیا ہے، رجال کی کتابیں بھی عموماً اس کے ذکر سے خالی ہیں، صرف ذیل کی چند کتابیں دلیل راہ بن سکتی ہیں،

(۱) طبقات الاطباء ابن ابی صیبعہ، یہ کتاب اطباء کے حالات میں ہے اور اس سلسلہ میں بعض مفید تحقیقات اور مسلمانوں کی علمی ترقیات کے متعلق نادر معلومات اس میں درج ہیں، ابن ابی صیبعہ نے ابن رشد کے حالات قاضی ابومروان الباجی کی روایت سے تحریر کیے ہیں جو خود اندلس کی سیاحت کے دوران میں ابن رشد کے جلس اور ہم صحبت رہ چکے تھے،

(۲) تحکمہ ابن الابرار، محدث ابن یسکوال نے کتاب الصلہ کے نام سے رجال کے حالات میں

ایک کتاب لکھی ہے، اس کا مکملہ ابن الابر قضاعی نے کیا ہے، ابن الابر ابن رشد سے ایک نسل بعد کا مورخ ہے، اور اون لوگوں کی زبانی ابن رشد کے حالات لکھے ہیں جو مدون ابن رشد کی صحبت سے فیضیاب ہو چکے تھے۔
(۳) ذیل التکلمہ للانصارى المراكشى، قاضی ابو عبد اللہ محمد بن عبد الملک الانصارى المراكشى نے ابن الابر کے مکملہ پر ایک ذیل لکھا ہے، اور اوسین ابن رشد کے مزید حالات اس کے ہم صحبت لوگوں کی زبانی روایت کیے ہیں،

(۴) تاریخ اندلس لعبد الواحد المراكشى، عبد الواحد مراكشى نے اندلس کی تاریخ میں ابن رشد کے حالات لکھے ہیں، یہ مورخ ابن طفیل اور ابن زہر کی اولاد سے ذاتی واقفیت رکھتا تھا اور اندلس میں ایک عرصہ تک قیام پذیر رہا تھا، اس لحاظ سے اس کی روایتیں بھی نہایت مستند ہیں،
(۵) کتاب العبرین غیر للذہبی، ذہبی نے کتاب العبرین ۳۹۵ حصہ کے واقعات کے سلسلہ میں ابن رشد کی ایک طویل طویل سوانح عمری لکھی ہے، جو گو دوسروں سے نقل کی گئی ہے، تاہم بعض خاص باتیں بھی اس میں درج ہیں،

(۶) الدیلمیاج المذہب لابن فرحون المالکی، ابن فرحون مالکی نے الایباج المذہب کے نام سے مالکیوں کا جو تذکرہ لکھا ہے اس میں ابن الابر سے ابن رشد کا تذکرہ نقل کر دیا ہے،

(۷) ابن حمویہ، اندلس کے مشہور سیاح ابن حمویہ نے سیاحت کے حالات ترتیب دیے ہیں جس میں ابن رشد کے متعلق بھی کافی معلومات ہیں، اس کے اقتباسات مقرئ نے نفع الطیب میں درج کئے ہیں

(۸) مشاہیر عرب، لیوی بن جرسن نے جو فرانس کا ایک یہودی اور ابن رشد کا عقیدت مند مقلد تھا اس نام سے مسلمان علماء کا ایک تذکرہ لکھا ہے، جس میں ابن رشد کے حالات نہایت تفصیل سے نقل کیے ہیں، لیکن افسوس یہ ہے کہ کتاب من زخرافات و لنویات پر مشتمل ہے، اور اسلئے غیر مستند ہے، میں نے اس کے اقتباسات ریان کے حوالہ سے نقل کیے ہیں،

(۹) تذکرہ ابن رشد، اس نام سے رینان نے فرانسیسی زبان میں ایک ضخیم کتاب لکھی ہے انگریزی میں اس کا ترجمہ ہو گیا ہے۔

(۱۰) آثار الادوار، اس نام سے حال میں بیروت کے دو عیسائی عالموں نے عرب کے مشاہیر جال کا تذکرہ لکھا ہے، اس کتاب سے ابن رشد کے متعلق بعض نادر معلومات حاصل ہوئے،

(۱۱) ابن رشد و فلسفہ، زح الظنون ایڈٹراجماعہ نے اسکندریہ سے رینان کی کتاب کا مکمل خلاصہ شائع کیا ہے،

(۱۲) انسائیکلو پیڈیا طبع جدید، ابن رشد کے مضمون کے آخر پر مضمون نگار نے ان کتابوں کی فہرست دیدی ہے، جو یورپ میں ابن رشد پر لکھی گئی ہیں، خیال تھا کہ ضمیمہ میں نقل کر دی جائیگی، مگر افسوس کہ کل کتابیں تقریباً جرمن اور فریج زبانوں کی ہیں جن کے اسماء تک اردو دان ناظرین کے لیے جہنی ہونگے، ان کتابوں کے علاوہ منک کی کتاب ”تطبیق فلسفہ عرب و یہود“ اور مشر مولر کی ”ابن رشد کے

فلسفہ کے مبادی و مین“ میں تالیف کے متعلق خاطر خواہ مصالح ملا، اس موقع پر ڈی بوئر کی نایاب کتاب ”تاریخ فلسفہ اسلام“ کا نام لینا بھی ضروری ہے، جس میں مسلمانوں کے فلسفہ سے متعلق نایاب تحقیقات درج ہیں، ان کتابوں میں سے اکثر تقریباً میرے مطالعہ میں رہیں، لیکن مجھے اعتراف کرنا چاہیے کہ رینان سے جتنا استفادہ میں نے کیا اتنا کسی اور کتاب سے ممکن نہ ہو سکا، اور حق یہ ہے کہ اگر میں رینان کی قابل قدر کتاب سے غافل رہتا ہوں اس سے استفادہ کرنے میں کوتاہی کرتا تو یقیناً یہ تالیف ناقص رہ جاتی، جا بجا علامہ شبلی مرحوم کے مضمون سے بھی اقتباسات بحسنہ درج کئے گئے ہیں، اور یہ محض اس بنا پر کہ میں اُن سے زیادہ بہتر اور خوشنما الفاظ میں اس موقع کے مضمون کو ادا کرنے سے قاصر تھا،

اب اس موقع پر ایک اور بات کا ذکر کر دینا بھی مناسب ہے، رینان کی کتاب کا انگریزی ترجمہ ایک خاص انجمن نے، جو سید علی بکرا می مرحوم، مولوی عزیز مرزا مرحوم، اور مشر حیدری سابق ناظم امور

عامہ ریاست نظام، ایسے بالکمال افراد پر مشتمل تھی، ڈاکٹر نشی کاٹ پی، ایچ، ڈی سے اس غرض سے
 کرایا تھا کہ کسی موقع پر یہ کتاب اردو میں منتقل کر لی جائیگی، اس انجن کی بنا پر اس غرض سے ڈالی سی
 تھی کہ زنج اور جرمن کا علمی مواد انگریزی میں منتقل کر لیا جائے تاکہ اس کے بعد اردو میں اس کے
 منتقل کرنے میں آسانی ہو، بہر حال یہ کتاب سکندر آباد کے سرکاری دارالطباعہ سے ۱۹۱۳ء میں چھپ کر
 شائع ہوئی، جہاں تک مجھے معلوم ہو اس کتاب کے علاوہ کسی اور ترجمہ کی فہرست نہیں آئی، اور جب یہ
 کتاب چھپ کر تیار ہوئی تو اس وقت بجز مشرعیہ کے کتاب کے مترجم اور ارکان انجن میں سے کوئی
 بھی دنیا کے پردہ پر زندہ موجود نہ تھا، لیکن اس کتاب کی تالیف سے نہ صرف اس مردہ انجن کے بانوں کا
 ایک خاص ارادہ پورا ہو گیا، بلکہ اردو زبان میں ابن رشد سے متعلق ممکن سے ممکن تحقیقات فراہم ہوئیں
 اسی بنا پر اس کتاب میں اس بات کا خاص طور پر التزام کیا گیا ہے کہ رینان کی تحقیقات جہاں تک
 ممکن ہو سکے سمیٹ لی جائیں اور ان نئے مضامین کا اضافہ کیا جائے جسے رینان کی تصنیف خالی ہے،
 گویا اس طرح نہ صرف یہ کہ اردو زبان رینان کی کتاب سے بے نیاز ہو گئی، ایسے مضامین خود اس میں
 منتقل ہو کر آگے جو رینان کی کتاب کا ترجمہ ہونے کے بعد بھی اردو میں منتقل نہیں ہو سکتے تھے،
 آخر میں مجھے ناظم صاحب ندوۃ العلماء، محبی مولوی عبد الماجد صاحب بی، اے، او، قلمی
 سر معین الدین انصاری (کمبوج) کا خاص طور پر شکریہ ادا کرنا چاہیے، کہ یہ اصحاب کتابوں اور قیاسات
 کی فراہمی میں مسلسل میڈرینج امداد دیتے رہے،

محمد یونس

زنگی محل، کھنڈو

حصہ اول تذکرہ ابن رشد

باب اول

مسلمانانِ اندلس کی علمی ترقی کی تاریخ

(۱) اسپین میں مسلمانوں کی علمی حالت، اسپین میں مسلمانوں کا ورود، مسلمانوں کا علمی شوق، مسلمان خلفاء اور علمی ترقی، علوم شرعیہ کی حالت، علوم شرعیہ کے مصنفین، اوراد کی کتابیں، علم صحت و نحو کی حالت، اسپین کے صرفی و نحوی مجتہدین، علوم لغت و ادب کی حالت، مجتہدین لغت و ادب،

(۲) اسپین میں علوم فلسفہ کی تدریجی ترقی کی تاریخ، علوم فلسفہ سے

مسلمانانِ اندلس کی ابتدائی نفرت کا حال، اوس کے اسباب، اندلس میں علوم فلسفہ کا ابتدائی چرچا، الخی بن عمران، واسطی بن سلیمان، ابن السینہ، احمد و عمر، محمد بن عبدون، مسلمہ بن علی، ابو عبد اللہ القسانی، خلیفہ مستنصر کا دور حکومت، مستنصر کا کتب خانہ اور اوس کا علمی شوق، خلیفہ غار منصور کے دور حکومت میں فلسفہ کا زوال اور اوس کے اسباب، یہودیوں میں فلسفہ کی ترویج

بعض یہودی فلاسفہ و املا کے حالات، فلسفہ کا شباب،

(۱) اسپین میں مسلمانوں کی علمی حالت

عرب محمد صلی اللہ علیہ وسلم کا مذہب اختیار کرنے کے بعد ایک صدی کے اندر اندر اپنے ملک سے اٹھ کر گرد و غبار کی طرح دنیا میں اس طرح پھیلے کہ ایک طرف دیوار چین سے اون کی وسیع حکومت کا ڈانڈا ل گیا، اور دوسری جانب صحرائے افریقہ کے مغرب میں مجاہدین نے اپنے گھوڑے بحر اٹلانٹک میں ڈال دیئے، اور اسی طرح فتح کرتے کرتے وہ یورپ کے اس وسیع جزیرہ نما میں پہنچے جس کو جزیرہ نمائے ابریا کہتے ہیں،

ولید بن عبد الملک کا دور حکومت تھا، مسلمان نشہ افروحات میں مست تھے، بلا و اسلامی میں اس سرے سے لیکر اس سرے تک جہاد کی دعوم تھی، کہ موسیٰ بن نصیر وانی افریقہ کے حکم سے فلسفہ میں طارق بن زیاد لیشی بارہ ہزار بربری فوج لیکر اسپین پر حملہ آور ہوا، اسپین اس وقت ایک گوتھک خاندان کے زیر نگین تھا، جو دو ہزار برس سے اس ملک پر حکمران رہتا چلا آ رہا تھا، اس کے دور حکومت میں اسپین نہایت زبون حالت پر پہنچ چکا تھا، کائنات کا رون کی حالت پہلے سے زیادہ خراب ہو چکی تھی، زمینداروں کے ظلم کی کوئی حد نہ رہی تھی، عوامی کے عام رواج کا یہ عالم تھا کہ اون کی اولاد مختلف زمینداروں اور ملک کے فوجی افسروں میں ولادت ہی کے وقت سے تقسیم کر دی جاتی تھی، ٹیکس اور خراج کے بارے سے سارا ملک دبا ہوا تھا، غرض چاروں طرف بے اطمینانی اور بھینسی کے آثار نمایاں تھے، ملک کی زراعت برباد ہو رہی تھی، اور باشندے اس بیکسی کے عالم میں اپنے حکمرانوں کو دل ہی دل میں کہتے اور دعائیں مانگتے کہ ”خدا یا اب ظلم کی حد ہو چکی اب ہم پر رحم کر“

گو تمون کا آخری بادشاہ روڈریک اپنے باپ تختِ مالیدین آرام کے ساتھ بسر کر رہا تھا، کہ یکایک اوس کو خبر ملی کہ مسلمانوں کے لشکر نے سمندر کو عبور کر کے اندرون ملک میں پیش قدمی شروع کر دی ہے، اور غضب یہ کہ سبیل کا والی کوئٹ جولین بھی ادن کے ساتھ ہے جو بادشاہ سے اپنی بیٹی کے معاملہ کی وجہ سے سخت ناراض تھا، اور اسی بنا پر ملک و قوم کا دشمن بنا ہوا تھا، یہ خبر سنکر روڈریک یکایک چونک پڑا، اور فوجوں کے اجتماع کا سامان کرنے لگا، وایان ملک کے نام لشکر کشی اور فوجوں کی تیاری کے احکام پہنچ گئے، اور جب اپنے نزدیک وہ فتح کے تمام سامان مکمل کر چکا تو مسلمانوں سے بچ گئی زیادہ فوج ہمراہ لیکر طارق کے مقابلہ کو بڑھا، طارق کے پاس صرف بارہ ہزار بربری سپاہ تھی، اور روڈریک کو اپنی بے انتہا فوج کے ساتھ ملک کے زمینداروں کی عام فوجی اعانت پر بھی بھروسہ تھا، دونوں لشکر دریائے گواڈلیٹ کے کنارہ پر صف آرا ہوئے، لیکن طارق کے پہلے ہی حملہ نے روڈریک کی سپاہ کو زیر و زبر کر دیا، روڈریک کی فوج منتشر ہو کے بھاگی، مسلمان تعاقب کے لیے بڑھے، اسی انتشار کی حالت میں کہا جاتا ہے کہ روڈریک نے دریا میں گر کر اپنی زندگی کا خاتمہ کر دیا،

اب میدان صاف ہوتے ہی مسلمان فوجیں ہر چار طرف پھیل گئیں، موسیٰ بن نصیر کو اس فتح کی خبر پہنچی تو وہ ۳۳۰ ہجری میں فوجوں کا مڈھی دل اپنے ساتھ لیکر شوقِ جہاد میں بجلی کی طرح کوئٹا ہوا اسپین کی طرف چل کھڑا ہوا، اور دور دراز مغرب میں طے کرتا ہوا دشمنوں پر ایک دم آپڑا، عیسائی فوجیں حملہ کی تاب نہ لا سکیں، اور مشرق سے لیکر مغرب تک سارا ملک موسیٰ کے زیرِ نگین ہو گیا، عیسائیوں کی باقی فوج شمال کے کوہستان کی طرف بھاگ کھڑی ہوئی، غرض تین چار برس کے اندر ہی اندر سارا ملک مسلمانوں کے زیرِ حکومت آگیا، عیسائیوں اور یہودیوں کی جائیدادیں ادن کے مالکوں کو واپس کی گئیں، مذہبی آزادی کا عام اعلان کر دیا گیا، غیر قوموں کو اپنی شریعت کے مطابق اپنے

قومی مقدمات کے فیصلہ کی اجازت عطا ہوئی، باشندے چین سے بسر کرنے لگے اور ظلم و ستم کی وہ کہانیاں جو گوتھک پادشاہوں کے دور حکومت میں روزانہ سننے میں آتی تھیں اب وہ نصیب پارینہ بنگلہ بن گئیں،

اب ملک میں امن و امان قائم ہوتے ہی عربوں نے اندرون ملک کی اصلاح کی جانب توجہ شروع کی، موسیٰ بن نصیر کا بیٹا عبدالعزیز اسپین کا گورنر تھا، یہ نہایت قابل آدمی تھا، مسلمان اور عیسائی دونوں قومیں اس سے یکساں محبت کرتی تھیں، اس کے دور حکومت میں ملک کی خوشحالی ترقی کر چکی تھی، کہ یکایک سارے سامان دگرگون ہو گئے، عبدالعزیز کو دشمنوں نے قتل کر ڈالا، اس کے قتل ہوتے ہی ملک میں ایک عام فساد پیدا ہو گیا، اور عبدالعزیز کے بعد بعض قابل اشخاص اندلس کی ولایت پر مامور ہوئے، لیکن عربوں کے باہمی خانگی فسادات کے باعث ملک کی اصلاح کی جانب کوئی خاطر خواہ توجہ نہ کر سکا،

لیکن تھوڑے ہی عرصہ کے بعد مشرق میں بنو امیہ کی طاقت کا زوال شروع ہوا، کوفہ میں بنی عباس کی خلافت کا اعلان کیا گیا، اموی شہزادے یا قتل کئے گئے یا بھاگ گئے، اون میں سے ایک شاہزادہ عبدالرحمن الداخل نامی بھاگ کر اندلس آیا، شاہی دماغ اپنے ساتھ لایا تھا، تھوڑی ہی مدت میں تمام سرکش سرداران عرب کو زیر کر کے ایک زبردست حکومت قائم کر لی، اس حکومت کے قائم ہوتے ہی تمام فسادات رفع ہو گئے، اور ملک میں امن و امان پھر قائم ہو گیا، اب عربوں کو ملک کی اصلاح اور علمی شوق کو پورا کرنے کا موقع ملا،

دین اسلام کے زبردست اثر کی وجہ سے جہاں عربوں کی علمی حالت میں حیرت انگیز طاقت پیدا ہو گئی تھی، وہاں قرآن کے مجرمانہ اثر نے اون میں علمی شوق بھی خاصا پیدا کر دیا تھا، جنگی مشاغل کے ساتھ ساتھ قرآن مجید کے معانی پر غور و خوض کرنا، اپنے نبی کے کلام کی جستجو و تلاش، احکام فقہ کا اخبار نبوی سے استنباط، اخبار نبوی و آثار صحابہ کا حفظ و روایت، یہ اون کے دن رات کے مشاغل تھے، یہ دیکھ کر حیرت

ہوتی ہے کہ ساری قوم کی قوم انصاف میں شامل ہو، ایک دم مصروف تھی،
 لیکن اب بنو عباس کے ابتدائی دور حکومت میں مسلمانوں میں تصنیف و تالیف کا شوق بھی پیدا
 ہو چکا تھا، امام ابو حنیفہ کو نہ میں اپنے اصحاب کے ساتھ تدوین فقہ میں مشغول تھے، اور امام مالک مدینہ میں،
 محمد بن اسحق منازعی و سیرکی ترتیب میں مشغول تھے، حدیث میں جو اس زمانہ کا نہایت متبرک اور ضروری
 فن تھا امام مالک نے موطا تصنیف کی، جس کی دور دور شہرت ہو گئی، ابن زیاد قرطبہ (اندلس) سے
 چلا کر اس کی سماعت کے لئے مدینہ حاضر ہوئے، اور یہاں سے باہر اندلس واپس جا کر وہاں درس حدیث
 شروع کیا، اسی طرح یحییٰ بن یحییٰ مصمودی ایک بربری نو مسلم کو بھی خدمت دین کا شوق پیدا ہوا، امام
 مالک کی خدمت میں حاضر ہو کر موطا کی سماعت کی، کچھ ابواب چھوٹ گئے تھے، وطن واپس جا کر ابن زیاد
 قرطبی سے تکمیل کی، اب آتش شوق اور مشغول ہوئی، اور تحصیل فقہ کا خیال پیدا ہوا، دوبارہ مدینہ واپس
 آئے، یہاں امام مالک کا انتقال ہو چکا تھا، مجبوراً امام کے شاگرد ابن القاسم سے مدینہ میں رہ کر، اور
 اثنی عشر اور سحنون سے مصروف فریقہ جا کر، فقہ کی تکمیل کی اور وطن واپس آئے، تمام ملک میں اون کی
 دھوم مچ گئی کہ امام مالک کے شاگردوں سے مستفیض ہو کر یحییٰ وطن آئے ہیں عبد الرحمن الداخل کا انتقال
 ہو چکا تھا، اوسکا بیٹا ہشام سریر آئے حکومت تھا، اوس نے خدمت تھناریحیٰ کے سامنے پیش کی، اب
 یحییٰ سارے اندلس کے قاضی القضاۃ تھے، اور بادشاہ کی ناک کے بال بنے ہوئے تھے، ہشام کی
 ارادت کی یہ حالت تھی کہ وہ کوئی کام بلا اون کے مشورہ کے نہیں کرتا تھا، اونھوں نے ملک کی
 اصلاح میں خاطر خواہ کوشش شروع کی، اور دیکھتے ہی دیکھتے سارا ملک باغ و بہار بن گیا،
 غرض مشرق میں علوم دینیہ کی تدوین و ترتیب کا جو عام مذاق پیدا ہو گیا تھا اوس کا اثر اس
 دورہ راز اسلامی نوآبادی تک بہت تھوڑے عرصہ میں پہنچ گیا، ان تمام اسلامی ممالک میں علمی تعلقاً
 قائم تھے، لوگ مغرب سے مشرق کا سفر تحصیل علم کی غرض سے کیا کرتے تھے، مشرقی فقہاء کے تلامذہ

دور دور پھیل چکے تھے، تکمیل علم سے فراغت حاصل کر کے وطن کی جانب لوگوں کی واپسی کا تانا بانہا ہوا تھا، چنانچہ پہلے پہل جو مشاہیر مشرق سے تکمیل علم کر کے وطن واپس آئے اولین میں یہ چند فضلا رخصا شہرت رکھتے ہیں، زیادہ ابو عبد اللہ قرطبی (متوفی ۳۹۹ھ) یحییٰ بن یحییٰ مصمودی بربری (متوفی ۳۳۴ھ) عبد الملک بن حبیب السامی المتوفی ۳۵۹ھ قاضی ابو عبد اللہ محمد بن عیسیٰ ان لوگوں نے وطن اگر ملک کی غمی تفریق میں بڑھ کر اور ان کے تلامذہ مارے ملک میں پھیل گئے، امرے اندلس نے قدر دانی کے خیال سے اولن لوگوں کے سامنے بڑے بڑے عہدے پیش کیے، چنانچہ یحییٰ مصمودی اور قاضی ابو عبد اللہ عرصہ تک قرطبہ میں قاضی القضاۃ رہے، یحییٰ مصمودی کے متعلق تم اوپر پڑھ چکے ہو کہ کوئی کام بلا دن کے مشورہ کے عمل نہیں پاتا تھا، امرے اندلس کی ان فیاضیوں اور قدر دانیوں کی بدولت علوم اسلامی کا خوب نشوونما ہوا، اور ایک ہی نسل کے اندر اندر فقہ و حدیث اور دیگر علوم شرعیہ میں مشرق کی دست نگرسی سے مغرب بے نیاز ہو گیا، اور خود اندلس ہی میں سخون، اشہب، ابن القاسم اور دیگر تلامذہ امام الملک جیسے تبحر علما رونق پامید ہو گئے، اور علم کا شوق ایسا بڑھا کہ اندلس کے ایک عامی سے عامی شخص کو بھی یہ فکر انگیز رہنے لگی کہ اکتساب علم کر کے دوسروں سے سبقت حاصل کرنا چاہیے، کیونکہ ان دنوں اندلس میں یہ عام دستور تھا کہ ناخواندہ اشخاص ذیل سمجھے جاتے تھے، اور مشکل سے کوئی شخص ناخواندہ رہ جاتا تھا، مورخ ابن سعید کا بیان ہے کہ اندلس کے لوگ علم کے نہایت شوقین ہوتے ہیں اور جو شخص پڑھا لکھا نہیں ہوتا اس کو لوگ ذلیل ٹکا ہون سے دیکھتے ہیں،

لیکن باوجود اس کے اندون جن علوم کی قدر اندلس میں زیادہ تھی وہ علوم شرعیہ تھے، تلاوت قرآن میں ساتون قرأتوں کی رعایت زیادہ ملحوظ رہتی تھی، لوگوں کو حدیث کی روایت کا زیادہ شوق تھا، محدثین کی عزت کی جاتی تھی، فقہ دانی بھی ایک معزز مشغلہ تھا، لوگ فقہ میں عبور حاصل کرنے کی

کوشش کرتے تھے، اور اندس کے فقہاء، عموماً اخلاقیات مذاہب نیز صحابہ و تابعین کے اختلافات سے گہری واقفیت رکھتے تھے، اور مجالس و مجالس میں ان مسائل پر خوب بحثیں ہوتی تھیں، فقہ دانی کے اعزاز کی حالت یہاں تک پہنچ گئی تھی کہ لوگ جس بادشاہ یا عالم یا شاعر کے زیادہ گرویدہ ہو جاتے اس کو فقیہ کہنے لگتے، البتہ اصول فقہ کی جانب لوگوں کو زیادہ رغبت نہ تھی، اور نہ علماء اس فن میں زیادہ تصنیف و تالیف کے عادی تھے، ابن الریب البیہقی القیردانی نے عبد الوہاب بن احمد بن عبد الرحمن ابن حزم کے نام ایک خط بھیجا تھا جس میں علمی حیثیت سے اہل مشرق و اہل مغرب کا مقابلہ کر کے یہ لکھایا تھا کہ جس پایہ کے علماء مشرق میں پیدا ہوئے ہیں اوس پایہ کے علماء اندس میں نہیں پیدا ہوئے، حافظ ابو سعید بن حزم کو جو اس خط کی اطلاع ہوئی تو اونھوں نے ابن تیمیہ قیردانی کے نام ایک رسالہ کا رسالہ لکھ کر بھیجا جس میں علماء مشرق و علماء مغرب کا مقابلہ کیا ہے، ابن سعید نے جو اندس کا مایہ ناز اسلامی مؤرخ گذرا ہے اس مکالمہ کو اپنی تاریخ میں درج کیا ہے، اور اس کے بعد اپنی طرف سے بھی اس پر ایک ذیل لکھا ہے، یہ مکالمہ اور اوس کا ذیل دونوں دسپ ہیں، کیونکہ ابن سعید اور ابن حزم دونوں کا با تحقیق علمی اور دیانت و عدالت میں بڑا ہوا ہے، اور ابن حزم تو بڑے پایہ کے محدث ہیں جن کا تذکرہ ذہبی نے تذکرۃ الحفاظ میں لکھا ہے،

ابن حزم کے بیان کے مطابق اندس کے مصنفین علوم دینیہ کا پایہ اتنا بڑا ہوا تھا کہ ان کے مقابلہ کے علمائے مشرق میں کیا ب تھے، ابی عبد الرحمن بقی بن محمد نے جو تفسیر لکھی ہے وہ ابن جریر طبری کی تفسیر سے بہت زیادہ متعلقہ ہے، اسی طرح بقی بن محمد نے حدیث میں مصنف کبیر لکھی ہے، جس میں ایک ہزار تین سو صحابہ سے ارباب فقہ کی ترتیب کے مطابق حدیثین روایت کی ہیں، گویا وہ مصنف اور مستند ذون کے کام آتی ہے، اس مصنف کی دوسری کتاب مصنف ضعیف ہے، جو مصنف ابی بکر بن شیبہ اور مصنف عبد الرزاق

کے طرز پر لکھی ہو، اور ان دونوں کتابوں کا پایہ تحقیق و استناد میں اتنا بڑا ہوا جو کہ اہل اندلس جو صحیح مسلم کو اصح الکتاب بعد کتاب اللہ کہتے ہیں ان کے نزدیک ان دونوں کا رتبہ صحیح مسلم کے بعد ہے۔ اس طرح ابن حجازی اور قاضی منذر بن سعید کی کتاب احکام القرآن فقہی تفسیرین بڑے پایہ کی کتابیں ہیں ابن عبد البر کی کتاب التمهید فقہ حدیث میں اور کتاب الاستذکار خلائیات فقہ میں اور ابن الفرضی کی کتابین اسماء الرجال میں بے نظیر کتابیں ہیں،

علوم شرعیہ کے علاوہ علوم ادبیہ میں بھی اہل اندلس کافی مہارت رکھتے تھے، اور ان علوم کا بھی اہل اندلس کو کافی ذوق تھا، البتہ روزمرہ کی عام بول چال میں صرغی و نحوی قواعد کی مراعات نہ کرتے تھے، بلکہ بول چال میں لفظی رعایت ان کی زبانوں کو ثقیل معلوم ہوتی تھی، ہونہ ابن سعید کا بیان ہے کہ اہل اندلس کی روزمرہ کی بول چال تو احد صرف و نحو کے لحاظ سے اتنی غلط ہوتی تھی کہ مشرقی زبان دان جو اندلس آتے تھے اہل اندلس کی بول چال پر ہنستے تھے، ہاں ان کی تحریری زبان نہایت اچھی تھی اور اس میں وہ ترسل اور انشا پر دازی پوری صرت کر دیتے تھے، لیکن باوجود اس کے علم صرت و نحو کا مذاق اندلس میں اتنا بڑا ہوا تھا کہ کسی علم و فن کے مصنف کے کلام خواہ وہ اپنے فن میں کسی رتبہ اور کسی پایہ کا ہو، صرغی و نحوی کم مانگی کا اظہار ہوتا تو، وہ لوگوں کی نگاہوں سے گر جاتا، یہی وجہ تھی کہ اندلس کے علماء مشرق کے سیویہ اور خلیل سے بالکل بے نیاز تھے بلکہ ان کے ہاں ابن شلوینی کا پایہ سیویہ اور خلیل سے کچھ کم نہ تھا، یہ لوگ خود اپنے فن کے جہت تھے اور اندلس کو قواعد صرت و نحو میں اہل مشرق سے بے حد اختلاف تھا،

چنانچہ اندلس کے صرغی و نحوی جہتدین میں ابو علی الشلوینی، ابن مالک، ابن الحاجب، ابن سعید، ابن خروف، ہندی، حسن بن عصفور، الاشیل، ابن طراوہ، سیسی، وغیرہ نہایت پایہ کے

لوگ گذرے ہیں، ابوعلی شہرستانی کی کتاب التوطیۃ، کتاب سیویہ کے مثل مستند اور معتبر سمجھی جاتی تھی، صرف و نحو کی طرح لغت اور ادبیات نظم و نثر میں بھی اہل اندلس نے کمال پیدا کیا تھا، نثر میں طرح طرح کے نئے نئے طرز پیدا کئے تھے، اور اس کے ساتھ غناد و موسیقی میں بھی اہل بغداد سے بے نیاز تھے، ہارون رشید کے اسحق موصلی اور فارابی کے مقابلہ کے موسیقی دان اندلس میں زریاب منفی اور حکیم ابن باجہ جیسے باکمال تھے، خلیل نے مشرق میں کتاب العین لکھی، جس کو حروف مجم کے ترتیب کے مطابق ثلاثی اور رباعی اور خماسی الفاظ کی ترتیب وزنی کے لحاظ سے مرتب کیا، اس کے مقابل ابن سیدہ نے اندلس میں کتاب الحکم اسی طرز پر لکھی اور اس میں جدت یہ کی کہ مشتقات اور تصاریف الفاظ جن کو خلیل نے اپنی کتاب سے خارج کر دیا تھا، ابن سیدہ نے اون کو بھی داخل کر لیا، مشرق میں جوہری نے صحاح لکھی، اور ابو جعفر بن محمد بن حسین نے ابن سیدہ کی کتاب الحکم کو جوہری کی کتاب الصحاح کے طرز پر نئے سرے سے ترتیب دیا، ابو الفرج اصفہانی کی کتاب الاغانی آغانی کے موضوع پر نہایت بہترین کتاب ہو، جس میں راگنیوں کی تشریح و تفصیل کے ساتھ مقامات جغرافیہ، رجال کی تاریخ، بادشاہوں کے حالات، غرض سبھی کچھ ہے، لیکن اس کے مقابل یہ بھی خدیج مرسی کی کتاب الاغانی الاتدسیہ اسی طرز پر لکھی گئی ہے، اور خاص اندلس کے راگوں کے ساتھ مخصوص ہے، اسی طرح ادیب و نثر میں ابی عبد اللہ شافعی کی کتاب سراج الادب کتاب النوادر کے طرز پر ابی عبید بکری کی کتاب اللالی کتاب الامالی کے طرز پر بہترین کتابیں ہیں، اور مقابلہ لکھی گئی ہیں، شہر امین احمد بن محمد بن دراج صطلی کا پایہ متبنی سے کچھ کم نہ تھا، ابن دراج صطلی کے علاوہ جعفر بن حجاب، احمد بن عبد الملک بن مردان، اغلب بن شعیب، محمد بن خلیص، احمد بن فرج، عبد الملک بن سعید مرادی، اندلس کے مشہور بے نظیر شعرا گذرے ہیں،

اسپین میں علوم عقلیہ کی تدریجی ترقی کی تاریخ

اچھے کے پانچ مین پڑھا ہو گا کہ اسپین میں مسلمانوں نے کس قدر جلد علمی ترقی شروع کی اور کس قدر جلد انھوں نے ادب، تاریخ، حدیث، قرآن، لغت وغیرہ میں مشرقی مسلمانوں کے مساوی درجہ حاصل کر لیا، لیکن اگر علوم و فنون کی اس فہرست میں کسی علم کا نام تم نہ پاؤ گے تو وہ فلسفہ کا نام ہے، فلسفہ سے مسلمانان اندلس نفرت کرتے تھے،

حقیقت یہ ہے کہ اسپین میں مسلمانوں کی علمی زندگی ممالک مشرقیہ کی نسبت سے بالکل جداگانہ حالت رکھتی تھی، ممالک مشرقیہ میں علم و فن کی ابتداء دولت عباسیہ سے ہوئی جس کا صدر مقام عرب سے باہر اور بصرہ کے قریب بغداد تھا، عباسی حکومت کا ایہ خیر پارسی اور عیسائی تو ہیں تعین جن کا ہر قسم کا لڑپچر اس وقت تک زندہ موجود تھا، ان کے میل جول سے عباسی ارکان حکومت کو کچھ علوم عقلیہ کا شوق پیدا ہوا، کتابوں کے ترجمہ کے لیے جو لوگ مقرر کیے گئے وہ صابی، عیسائی، یا پارسی تھے، انھوں نے عربی میں ہر طرح کی کتابوں کا ترجمہ کیا، ان میں بعض عربی کے انشا پر داز بھی تھے، انھوں نے اپنے مذہبی اور لحدانہ خیالات کو عربی زبان کے ذریعہ سے شائع کیا، غرض ان محکوم قوموں کی آمیزش سے اسلامی علوم و فنون میں ابتداء ہی سے فلسفہ کا رنگ آ گیا تھا، گو ایک مدت تک فقہاء اور محدثین اپنا دامن بچاتے رہے، لیکن آخر کار ان کو بھی عام شاہراہ اختیار ہی کرنا پڑی، فلسفیانہ خیالات کے عام رواج سے حدانہ طریق استدلال کا اثر لوگوں پر کم ہوتا تھا، اور طبیعتیں منطقیانہ دلائل کی جو گریہ گئی تھیں،

لیکن اسپین کی حالت اس سے بالکل مختلف تھی، اسپین میں اسلامی حکومت کی ترکیب بالکل بے میل تھی، یعنی عرب کے سوا کسی دوسری قوم کا شائبہ نہ تھا، اور بربری قبیلے تو علمی و دماغی حالت کے اعتبار سے کسی گنتی شمار میں نہ تھے، عرب کے قبائل اس کثرت سے وہاں جا کر آباد ہو گئے تھے، کہ اسپین، حجاز و نجد کا ایک ٹکڑا بن گیا تھا، مفتوح قوموں کا بھی کوئی علمی لٹریچر زندہ موجود نہ تھا، اور تھا تو اس قدر کمزور تھا کہ فاتح لٹریچر پر کچھ اثر نہیں ڈال سکتا تھا، مذاہب نفی میں سے جس مذہب کا یہاں رواج ہوا وہ مالکی مذہب تھا جو عرب کے دل و دماغ کا آئینہ تھا، ان اسباب سے ملک کی آب و ہوا میں عربیت، عربیت میں مذہب، اور مذہب میں تصلب و تقشف کا اثر آ گیا تھا،

اس کے علاوہ مشرق میں خلیفہ مامون کے عہد میں جو بنو عباس کے علمی شوق کے شباب کا زمانہ تھا اعتزال ملک میں برسرِ اقتدار تھا، بعض خلفاء خود معترزی ہوئے ہیں، اعتزال نے اس زمانہ میں فلسفیانہ لب و لہجہ اختیار کر لیا تھا، ابتدا میں اعتزال ہی فلسفہ کی عام اشاعت کا باعث ہوا، لیکن اسپین میں حالت اس کے برعکس تھی، وہاں فرقہ وارانہ نزاعات ہی کا وجود نہ تھا، اور اعتزال کا تو نام بھی کسی نے نہ سنا تھا، لوگ زیادہ تر نفی مباحثات اور علمی زندگی کے مسائل کی چھان بین میں مصروف رہتے تھے، ان تمام اسباب کا نتیجہ یہ ہوا کہ اسپین میں عوام کسی کو فلسفہ و منطق میں مشغول دیکھتے تو زندیق کا خطاب دیتے، اور اگر اوس کی زبان سے کوئی آزادانہ فقرہ نکلتا تو بغیر اس کے کہ حکومت سے چارہ کار کے مستدعی ہوں خود اوس کی زندگی کا فیصلہ کر دیتے تھے، مورخ مقری کا بیان ہے کہ اندلس میں لوگ ہر طرح کا علم و فن حاصل کرتے ہیں، لیکن فلسفہ اور نجوم کو بڑا جانتے ہیں، خواص اور اُمراء کو بیشک ان علوم کا شوق ہے، مگر

وہ بھی عوام کے خوف سے اپنے شوق کو چھپاتے ہیں، یہی وجہ ہے کہ فلسفہ اور علوم عقلیہ میں جو لوگ کتابیں تصنیف کرتے تھے وہ اپنی کتابوں کو سید چھپاتے تھے، چنانچہ خلیفہ مامون ابن منصور کے حکم سے ابن حبیب اشبیلی فلسفہ میں منہمک رہنے کی پاداش میں قتل کیا گیا، اسپین میں فلسفہ سے جو عام نفرت پھیلی ہوئی تھی اس کا یہ عالم تھا کہ ابن باجہ کا ایک ہم عصر فاضل عبد الملک بن داہب اشبیلیہ میں انھیں مشاغل میں مصروف رہتا تھا، لوگوں نے اسے اس بات پر مجبور کیا کہ وہ اپنے فلسفہ کے درس کو فلسفہ کے صرف اون چند موٹے مسائل پر محدود کر دے جو مذہبی عقائد کے خلاف نہیں ہیں، چنانچہ جب اس نے اپنی جان کو خطرہ میں پایا تو اپنے تلامذہ کو عام مجالس میں مسائل فلسفہ پر بحث و مباحثہ کرنے سے روک دیا، نیز اپنی تصنیفات میں بھی اس نے اس طور پر ترمیم کر دی کہ لوگوں کو گرفت کی گنجائش باقی نہ رہی، اسی طرح اشبیلیہ میں ایک اور فلسفی مطر نامی رہتا تھا، فلسفہ میں انہماک رکھنے کے باعث اس کے اہل شہر اس کو ملحد سمجھتے، اور اس کے ساتھ مجالست و مواصلت سے پرہیز کرتے تھے، اور جو کتابیں وہ تصنیف کرتا تھا وہ کیرٹوں کی خوراک کے کام آتی تھیں کیونکہ لوگ ان کے مطالعہ کو ناپسند کرتے تھے لیکن بائیسہ مشرقی مالک سے علمی تعلقات قائم تھے، یعنی تحصیل علوم کے لیے اسپین سے لوگ مشرق کو آتے جاتے رہتے تھے، اور یہاں کے اہل کمال قدردانی کی امید پر مغرب کا سفر کرتے تھے اور اگرچہ مغرب سے مشرق کا سفر کرنے والوں میں زیادہ حصہ اون لوگوں کا ہوتا تھا جو مشرق کے ائمہ سے فقہ و حدیث کی ساعت کے لیے سفر کرتے تھے، لیکن اون میں کبھی وہ لوگ بھی نظر آجاتے تھے جنہیں منطق و فلسفہ کی تحصیل کا شوق مشرق کی طرف لاتا تھا، منطق و فلسفہ کی کتابوں کا ترجمہ پہلے پہل عربی زبان میں مشرق میں کیا گیا، اور پہلے پہل ان علوم کا چرچا بھی مشرق ہی میں ہوا، لہذا اہل

یہاں خلیفہ حکم نے اون کو اپنے خاص درباریوں میں جگہ دی، اور جب مدینۃ الزہرا اوس نے آباد کیا تو ان دونوں کو بھی دہین رہنے کا حکم دیا گیا، ایک اور مشہور فاضل محمد بن عبدون الجبلی نے بھی اسی غرض سے ۳۳۷ھ میں مالک مشرقیہ کا سفر کیا اور ابو سلیمان محمد بن طاہر سیستانی بغدادی سے جو اس زمانہ میں سب سے بڑا منطق دان تھا منطق و فلسفہ کی تحصیل کی اور ۳۶۹ھ میں اپنے وطن واپس آیا، حکم کے دور حکومت میں قرطبہ میں ایک اور فاضل مسلمہ بن احمد مرصطی کی بڑی شہرت تھی، وہ علوم ریاضیہ کا ماہر تھا، جب اوس نے ۳۳۷ھ میں وفات پائی تو اوس کے تلامذہ ابن السخّ ابن الصغار، زہراوی، کرمانی، ابن قلدون حضرمی، وغیرہ علوم عقلیہ کے درس و اشاعت میں مشغول تھے، اور ان لوگوں نے فلسفہ و افون کی ایک مقبول تعداد ملک میں پیدا کر دی تھی، مسلمہ بن احمد کو حکم یکمیا اور سحر و طلسمات میں بھی کافی دخل تھا، اس کی دو کتابیں رتبہ الحکم علم یکمیا میں اور غایۃ الحکم سحر و طلسمات میں بہت مشہور ہیں غرض ایک ہی صدی کے اندر اندر اندلس کی علمی حالت میں اس قدر انقلاب ہو گیا کہ یا تو لوگ منطق و فلسفہ کے نام سے پہلے چراغ پا ہوتے تھے، اور یا اب لوگوں کو ان علوم کا اتنا شوق بڑھا کہ ابو عبد اللہ الکتانی کا خود بیان ہے (جس نے ۳۳۷ھ میں انتقال کیا) کہ جب اس نے منطق کی تکمیل کرنی چاہی تو محمد بن عبدون جبلی کے علاوہ فلسفہ و افون کی ایک جماعت کثیر مثلاً، عمر بن یونس، احمد بن حکم، محمد بن ابراہیم، محمد بن مسعود بجائی، محمد بن میمون، قید بن نجم، سعید ابن نختون، ابو امارت اسفقت، ابو مرین بجائی، مسلمہ بن احمد مرصطی، موجود تھے، اور ابن الکتانی نے ان سب کی شاگردی کا فخر حاصل کیا، ان مشہور فلسفہ دانوں کے علاوہ عبد الرحمن بن اسمعیل، ابن دافدنجی (متوفی ۳۳۷ھ) عمر بن احمد شبیلی (متوفی ۳۴۷ھ) ابن جبلی، اور عمر بن عبد الرحمن کرمانی، بھی اندلس کے مشہور فلاسفہ ہیں، عبد الرحمن بن اسمعیل نے اپنے وطن میں

شہرت حاصل کر کے خلیفہ عام منصور کے زمانہ میں جب فلسفہ شاہی عتاب میں تھا، مشرق کا سفر کیا، اور وہیں سکونت اختیار کر لی، اور عمر بن عبد الرحمن کرامانی نے منطق و فلسفہ کی تحصیل کی غرض سے صحرا نوردی اختیار کی، اور حوران کے جابی فضلاء علوم کی تحصیل کر کے وطن واپس آیا، پہلے پہل رسائل اخوان الصفا کی اشاعت اندلس میں اسی نے کی ہے، ۳۵۰ھ میں انتقال فرمایا۔

لیکن باوجود اس کے فلسفہ دانوں کا ایک بہت بڑا گروہ ملک کے اندر پیدا ہو گیا تھا جو آہستہ آہستہ ملک کی علمی حالت میں انقلاب پیدا کر رہا تھا، اب بھی ایسے لوگوں کی ملک میں کمی نہ تھی جو فلسفہ کی عداوت میں ہر قسم کے جوہر و فساد کو رد کرتے تھے، کتابوں کے نذر آتش کرنے میں اون کو پاک نہ تھا، فلسفیوں کے قتل کرنے میں اون کو خوشی ہوتی تھی، اون کے مال و جائداد کے لوٹنے سے اونہیں پرہیز نہ تھا، غرض فلسفہ کی عداوت میں وہ سب کچھ کرنے کے لیے ہر وقت تیار رہتے تھے، یہ گروہ عوام الناس کا تھا، جو زیادہ تر برہمن قبائل پر مشتمل تھا، اسپین کی اس میں کچھ تخصیص نہیں، ہر ملک میں عوام الناس کے گروہ کو کچھ شخصی امتیازات سے نفرت سی ہوتی ہے، اور یہ نفرت اس وقت زیادہ بڑھ جاتی ہے جب دین کے نام سے شخصی امتیاز پر حملہ کیا جاتا ہے، اس کے علاوہ اسپین میں مسلمانوں کی جو حالت تھی وہ بھی زیادہ تر اسی کی مقتضی تھی کہ فلاسفہ کے گروہ کو نظر انداز کر کے عوام الناس کی قوت سے فائدہ حاصل کیا جاوے، مسلمان گواہین میں جا کر بس گئے تھے، لیکن وہاں کی عیسائی تو میں اپنے تعصب مذہبی کی وجہ سے ہمیشہ مسلمانوں کو اجنبی سمجھا کیں، اور جب خلیفہ منذر کے بعد نبی امیہ کی حکومت میں ضعف پیدا ہوا تو متعدد چھوٹی چھوٹی مسلمان ریاستوں کے ساتھ کاسٹل اور لیون کے شمالی صوبوں میں عیسائیوں نے بھی زور باندھ کر اپنی ایک نئی ریاست علیحدہ قائم کر لی جو برابر قوت حاصل کرتی رہی، جب یہ عیسائی ریاستیں

مسلمانوں پر حملہ کرتین تو اندرون ملک کے عیسائی یہی اون کا ساتھ دیتے اور اس طرح مسلمانوں کو ہمیشہ جہاد میں مشغول رہنا پڑتا، اس بنا پر اندس کے خلفاء بھی زیادہ تر عوام الناس کی قوت کو ترقی دینے کی کوشش کرتے اور اون کی مدد کو اپنا شریک حال بناتے، یہی وجہ تھی کہ اندس میں دربار ہمیشہ علماء و فقہاء کے ہاتھ میں رہا، اور فلسفہ و افون کو مستقل طور پر کبھی عروج نصیب نہیں ہوا،

جس زمانہ میں اسپین میں فلسفہ کا ابتدائی چرچا شروع ہوا ہے، عبد الرحمن اوسط سریر آرائے حکومت تھا، یہ بہت دلیر بادشاہ تھا، یہ جس وقت تخت پر بیٹھا ہے، ملک میں عام بد نظمی پھیلی ہوئی تھی، ہر چار طرف تہی نئی ریاستیں پیدا ہو گئی تھیں، عیسائیوں کی طاقت بھی زور پر تھی، اور ایسا معلوم ہوتا تھا کہ اب اسپین میں اسلام کا خاتمہ ہے، لیکن عبد الرحمن نے تخت پر بیٹھے ہی جدید انتظامات شروع کر دیے، باغیوں کا سرکچلا، نئی نئی ریاستوں کو پھر سے فتح کر کے اپنی حدود ملک میں شامل کیا، اور جب اندرون ملک کے انتظامات سے فرصت پائی تو جہاد کا عام اعلان کر کے والفریڈون اور باقاعدہ لشکر جہاد کی جماعت کثیر گروا ساتھ لیکر شمال کی عیسائی ریاستوں پر چڑھو ڈرا، لیکن افسوس ہو کہ باوجود متواتر حملوں کے یہاں اس کو کامیابی نصیب نہیں ہوئی، ان پہاڑی ملکوں کے اندر عیسائیوں نے کچھ اس طرح مورچے قائم کیے تھے کہ خارجی غنیمت تک کر واپس چلا جاتا، اور یہ پھر اسی طرح امن و آمان سے بسر کرنے لگتے، عبد الرحمن نے اپنے بچا ہ سالہ عہد حکومت میں جس کو مسلمان مورخین "عہد زرین" کہتے ہیں، عیسائیوں پر متواتر حملہ کر کے عوام میں اس قدر شہرت اور مقبولیت حاصل کی کہ لوگوں کو عہد صحابہ یاد آگیا، اور جب وہ مراہو تو لوگ اس کو یاد کر کے آٹھ آٹھ آنسو روتے تھے، اور شعرا نے اس موقع پر بنیظیر مرثیے تصنیف کر کے اس کی یاد کو دلون سے محو ہونے دیا،

عبدالرحمن کے بعد جب ششمین اوس کا بیٹا حکم المستنصر تخت پر بیٹھا تو لوگوں کو اوس سے بے انتہا توقعات تھیں، اور یہ خیال کیا جاتا تھا کہ یہ بھی اپنے باپ کی طرح عوام میں مقبولیت حاصل کرے گا، عیسائیوں کی خارجی اور داخلی طاقتوں کو شکست دیگا، اور اسلام کی حمایت میں اپنا تن من قربان کر دیگا، لیکن خوبی قسمت سے حکم کی طبیعت کو ان مشاغل سے کوئی لگاؤ نہ تھا، وہ مرو میدان نہ تھا جو جہاد میں اپنی طاقت صرف کرتا، علم کا شوقین تھا، عوام الناس کا دشمن تھا، اہل علم خاص کر فلسفہ و انون کے گردہ سے اوس کو قدرتی لگاؤ تھا، وہ خود بہت بڑا عالم اور رجال، انساب، اور تاریخ کا ماہر تھا، اسکے ساتھ محدث بھی تھا، قاسم بن ابی صغ، احمد بن رحیم، محمد بن عبدالسلام غسانی، اور زکریا بن خطاب، جیسے اجلہ محدثین سے حدیث حاصل کی تھی، ثابت بن قاسم اور دیگر اجلہ محدثین سے اس کو روایت کی اجازت بھی حاصل تھی، ان ذاتی ادصات کے علاوہ اہل علم کا قدر دان اور مطالعہ کا بھی عید شوقین تھا، چنانچہ ابو عبد اللہ القائل، صاحب کتاب الامالی جب بغداد سے اندلس آیا تو حکم نے اس کی شناخت نہ خاطر مدارات کی، اس کو کتابوں کے جمع کرنے کا انشا شوق تھا کہ اس کے قاصد و مشق، بغداد، قاہرہ، مرو، بخارا غرض ہر علمی مرکز میں اس غرض سے چھوٹے ہوئے تھے کہ جب کہیں کوئی نئی کتاب تصنیف ہو تو وہ سب سے پہلے حکم کے کتب خانہ کے لیے اس کا ایک نسخہ فراہم کریں، قاصد و ن کے علاوہ کتب فروشوں اور تاجروں سے بھی اس کی رعایت رہتی تھی جو دور دور سے اس کے لیے نادر کتابیں فراہم کر کے لاتے تھے، چنانچہ اس سلسلہ میں یہ واقعہ قابل ذکر ہے کہ ابو الفرج اصفہانی جب اپنی کتاب الاغانی کی تصنیف سے فارغ ہوا تو حکم نے اطلاع پاتے ہی اپنے قاصد کے ذریعہ ایک ہزار درہم مصنف کے پاس اس غرض سے بھیجے کہ اس کتاب کے پہلے نسخہ کو حکم کے کتب خانہ کے لیے محفوظ کر لیا جائے، اسی طرح قاضی ابوبکر ابہری جب مخقر بن عبدالحکم کی شرح سے فارغ ہوئے تو ان سے بھی کتاب کا پہلا نسخہ حکم نے اسی طرح حاصل کیا، غرض ان مختلف طریقوں سے جو کتابیں فراہم کی گئیں،

اون سے ایک بے نظیر کتب خانہ کی بنیاد رکھی گئی جو کم و بیش چار لاکھ کتابوں پر مشتمل تھا، بکیتہ بعضی جو اس کتب خانہ کا افسر اعلیٰ تھا، بیان کرتا ہے کہ کتب خانہ کی فہرست ۴۴ جلدوں میں تیار کی گئی تھی، ہر جلد میں بیس درجے تھے جو کتابوں کے ناموں سے پڑتھے، اس کے علاوہ اتنے بڑے علمی ذخیرہ کے لیے جو اتنی محنت سے فراہم کیا گیا تھا، بہترین جلد ساز اور خوشنویس بھی ملازم رکھے گئے، جلد ساز بہترین نقش جلدوں کی تیاری میں مصروف رہتے، اور خوشنویس کتابوں کی نقل میں بن کا سلسلہ لگا کر جاری رہتا تھا۔

اس کتب خانہ کی دست کا اندازہ صرف اس بات سے ہو سکتا ہے کہ عربی و یونانی کتابوں کی تعداد اس قدر تھی کہ فہرست کے ۸۰ صفحے صرف اون کے ناموں کے مذکور ہوئے، پھر یہ سارا مجموعہ جو اتنے سلیقہ سے جمع کیا گیا ہر قسم کے رطب دیا بس کا محض انہار نہ تھا، بلکہ زیادہ تر منتخب اور نادر و کیاب کتابیں فراہم کی گئی تھیں کیونکہ حکم خود بھی مبصر اور ناقد فن تھا، اس کے شوق کتب بینی اور وسعت مطالعہ کا یہ عالم تھا کہ کتب خانہ میں شاید ہی کوئی ایسی کتاب رہ گئی ہو جو حکم کی نظر سے نہ گزری ہو، یا جس کے حاشیہ پر حکم نے مصنف کتاب کا نسب اور سال وفات لکھا ہو، بلکہ اکثر کتابیں تو وہ تھیں جن کے نسخے یا حاشیہ پر بعض نادر علی و ائمہ دوس کے ہاتھ کے لکھے ہوئے تھے، اس کتب خانہ میں فلسفہ کا بھی بیش بہا ذخیرہ موجود تھا، جو مشرق سے فراہم کیا گیا تھا، اور یہ کتابیں فلسفہ کی ترویج کا بڑا سبب ہوئیں۔

حکم سنہ ۳۳۰ھ میں واقع ہوئی اس کا بیٹا ہشام ثانی تخت نشین ہوا، اس وقت یہ بارہ برس کا تھا، حکم کے مرتے وقت منصور ابن ابی عامر کو جو ایک نامور نقیبہ و قاضی تھا، اپنے بیٹے ہشام کا نگران اور آلائق مقرر کر گیا تھا، ابن ابی عامر کسی مشہور خاندان سے نہ تھا، اس نے خود اپنی محنت و مشقت سے حکومت میں اعلیٰ مراتب حاصل کیے تھے، اور حکم کو اس پر بڑا اعتماد تھا، لیکن حکم کی آنکھ بند ہوتے ہی ابن ابی عامر کی چالاک فطرت نے زور دکھایا، اور وہ نیکو کامی پر آمادہ ہو گیا، اتفاقاً ابن عامر نے اپنی چالاکوں کے ذریعہ سے بے بس ہشام کی ماں عروہ کو بھی اپنے دام میں پھنسا لیا، عروہ

جو اپنے بیٹے کی نادان دوستی ابن ابی عامر کے مشوروں پر بلا تکلف عمل کرتی، اور ابن ابی عامر ہر روز ایک نئی سازش میں مشغول رہتا، چنانچہ دو برس کے عرصہ میں تمام قدیم درباریوں نیز سرواڑان عرب کو برطوت کو کے اس نے اپنا اقتدار اس قدر قائم کر لیا کہ اب بلا تکلف اس کے دستخطوں سے احکام جاری ہونے لگے، مکہ میں بجائے ہشام کے نام کے اس کا نام کندہ کیا گیا، خطبے ہشام کے بجائے اسی کے نام کے پڑھے جانے لگے، اور تمام ملک میں وہی خلیفہ مشہور ہو گیا، یورپ کے بادشاہوں کے مراسلات بھی اسی کے نام آتے اور عیسائی ریاستیں بھی اسی کو خلیفہ سمجھتی تھیں، لیکن اتنا اقتدار حاصل کر لینے کے باوجود ایک موقع پر جب اس کو یہ معلوم ہوا کہ ابھی علماء کے گروہ میں میرے بعض مخالفین موجود ہیں، تو

”اس نے فوراً علماء و فقہاء کا ایک جلسہ طلب کیا اور ایک مختصر تقریر میں ان سے یہ سوال کیا کہ ان کے خیال میں فلسفہ منطق کی کون کون کتابیں ملک میں عام اشاعت پذیر ہو کر بھلے بھالے مسلمانوں کے عقیدوں کو خراب کر رہی ہیں، اسپسین کے مسلمان اپنے تعصب دینی کے لیے منہ نہیں کھاتے اور فلاسفہ کو ان سے ہمیشہ گزند پہنچا ہی کرتا تھا، ان لوگوں نے فوراً شروع الاشاعت کتابوں کی ایک طویل فہرست تیار کر کے ابن ابی عامر کے سامنے پیش کی، ابن ابی عامر نے ان لوگوں کو نصحت کر کے فلسفیانہ کتابوں کے جلانے کا حکم دیا۔“

حکم کا بینظیر نتیجہ جلد خاک سیاہ ہو گیا، اور جو کتابیں جلنے سے بچ رہیں وہ بربروں کی مشہور خانہ جنگی کے زمانہ میں نذر آتش ہوئیں غرض ابن ابی عامر کے ایک ذرا سے اشارے پر حکم کی ساری دولت ٹھکی اور بس ہشام منہ بکتا رہ گیا، ابن ابی عامر کی غرض اس فعل سے صرف تھی کہ عوام کی رضا مندی حاصل کی جائے اور فقہاء اوس کے دست و بازو بنائیں، چنانچہ اس کی یہ غرض فوراً حاصل ہو گئی، اور تمام ملک میں وہ حامی ملت مشہور ہو گیا، حالانکہ چھپ چھپ کر وہ خود فلسفہ کے مطالعہ میں مشغول رہتا تھا، ان ذرائع سے جب اس نے

۱۔ ابن خلدون جلد چہارم صفحہ ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۲۳، ۱۲۴، ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۳۲، ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۴۶، ۱۴۷، ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۵۷، ۱۵۸، ۱۵۹، ۱۶۰، ۱۶۱، ۱۶۲، ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۶۷، ۱۶۸، ۱۶۹، ۱۷۰، ۱۷۱، ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۷۴، ۱۷۵، ۱۷۶، ۱۷۷، ۱۷۸، ۱۷۹، ۱۸۰، ۱۸۱، ۱۸۲، ۱۸۳، ۱۸۴، ۱۸۵، ۱۸۶، ۱۸۷، ۱۸۸، ۱۸۹، ۱۹۰، ۱۹۱، ۱۹۲، ۱۹۳، ۱۹۴، ۱۹۵، ۱۹۶، ۱۹۷، ۱۹۸، ۱۹۹، ۲۰۰، ۲۰۱، ۲۰۲، ۲۰۳، ۲۰۴، ۲۰۵، ۲۰۶، ۲۰۷، ۲۰۸، ۲۰۹، ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۱۲، ۲۱۳، ۲۱۴، ۲۱۵، ۲۱۶، ۲۱۷، ۲۱۸، ۲۱۹، ۲۲۰، ۲۲۱، ۲۲۲، ۲۲۳، ۲۲۴، ۲۲۵، ۲۲۶، ۲۲۷، ۲۲۸، ۲۲۹، ۲۳۰، ۲۳۱، ۲۳۲، ۲۳۳، ۲۳۴، ۲۳۵، ۲۳۶، ۲۳۷، ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۴۰، ۲۴۱، ۲۴۲، ۲۴۳، ۲۴۴، ۲۴۵، ۲۴۶، ۲۴۷، ۲۴۸، ۲۴۹، ۲۵۰، ۲۵۱، ۲۵۲، ۲۵۳، ۲۵۴، ۲۵۵، ۲۵۶، ۲۵۷، ۲۵۸، ۲۵۹، ۲۶۰، ۲۶۱، ۲۶۲، ۲۶۳، ۲۶۴، ۲۶۵، ۲۶۶، ۲۶۷، ۲۶۸، ۲۶۹، ۲۷۰، ۲۷۱، ۲۷۲، ۲۷۳، ۲۷۴، ۲۷۵، ۲۷۶، ۲۷۷، ۲۷۸، ۲۷۹، ۲۸۰، ۲۸۱، ۲۸۲، ۲۸۳، ۲۸۴، ۲۸۵، ۲۸۶، ۲۸۷، ۲۸۸، ۲۸۹، ۲۹۰، ۲۹۱، ۲۹۲، ۲۹۳، ۲۹۴، ۲۹۵، ۲۹۶، ۲۹۷، ۲۹۸، ۲۹۹، ۳۰۰، ۳۰۱، ۳۰۲، ۳۰۳، ۳۰۴، ۳۰۵، ۳۰۶، ۳۰۷، ۳۰۸، ۳۰۹، ۳۱۰، ۳۱۱، ۳۱۲، ۳۱۳، ۳۱۴، ۳۱۵، ۳۱۶، ۳۱۷، ۳۱۸، ۳۱۹، ۳۲۰، ۳۲۱، ۳۲۲، ۳۲۳، ۳۲۴، ۳۲۵، ۳۲۶، ۳۲۷، ۳۲۸، ۳۲۹، ۳۳۰، ۳۳۱، ۳۳۲، ۳۳۳، ۳۳۴، ۳۳۵، ۳۳۶، ۳۳۷، ۳۳۸، ۳۳۹، ۳۴۰، ۳۴۱، ۳۴۲، ۳۴۳، ۳۴۴، ۳۴۵، ۳۴۶، ۳۴۷، ۳۴۸، ۳۴۹، ۳۵۰، ۳۵۱، ۳۵۲، ۳۵۳، ۳۵۴، ۳۵۵، ۳۵۶، ۳۵۷، ۳۵۸، ۳۵۹، ۳۶۰، ۳۶۱، ۳۶۲، ۳۶۳، ۳۶۴، ۳۶۵، ۳۶۶، ۳۶۷، ۳۶۸، ۳۶۹، ۳۷۰، ۳۷۱، ۳۷۲، ۳۷۳، ۳۷۴، ۳۷۵، ۳۷۶، ۳۷۷، ۳۷۸، ۳۷۹، ۳۸۰، ۳۸۱، ۳۸۲، ۳۸۳، ۳۸۴، ۳۸۵، ۳۸۶، ۳۸۷، ۳۸۸، ۳۸۹، ۳۹۰، ۳۹۱، ۳۹۲، ۳۹۳، ۳۹۴، ۳۹۵، ۳۹۶، ۳۹۷، ۳۹۸، ۳۹۹، ۴۰۰، ۴۰۱، ۴۰۲، ۴۰۳، ۴۰۴، ۴۰۵، ۴۰۶، ۴۰۷، ۴۰۸، ۴۰۹، ۴۱۰، ۴۱۱، ۴۱۲، ۴۱۳، ۴۱۴، ۴۱۵، ۴۱۶، ۴۱۷، ۴۱۸، ۴۱۹، ۴۲۰، ۴۲۱، ۴۲۲، ۴۲۳، ۴۲۴، ۴۲۵، ۴۲۶، ۴۲۷، ۴۲۸، ۴۲۹، ۴۳۰، ۴۳۱، ۴۳۲، ۴۳۳، ۴۳۴، ۴۳۵، ۴۳۶، ۴۳۷، ۴۳۸، ۴۳۹، ۴۴۰، ۴۴۱، ۴۴۲، ۴۴۳، ۴۴۴، ۴۴۵، ۴۴۶، ۴۴۷، ۴۴۸، ۴۴۹، ۴۵۰، ۴۵۱، ۴۵۲، ۴۵۳، ۴۵۴، ۴۵۵، ۴۵۶، ۴۵۷، ۴۵۸، ۴۵۹، ۴۶۰، ۴۶۱، ۴۶۲، ۴۶۳، ۴۶۴، ۴۶۵، ۴۶۶، ۴۶۷، ۴۶۸، ۴۶۹، ۴۷۰، ۴۷۱، ۴۷۲، ۴۷۳، ۴۷۴، ۴۷۵، ۴۷۶، ۴۷۷، ۴۷۸، ۴۷۹، ۴۸۰، ۴۸۱، ۴۸۲، ۴۸۳، ۴۸۴، ۴۸۵، ۴۸۶، ۴۸۷، ۴۸۸، ۴۸۹، ۴۹۰، ۴۹۱، ۴۹۲، ۴۹۳، ۴۹۴، ۴۹۵، ۴۹۶، ۴۹۷، ۴۹۸، ۴۹۹، ۵۰۰، ۵۰۱، ۵۰۲، ۵۰۳، ۵۰۴، ۵۰۵، ۵۰۶، ۵۰۷، ۵۰۸، ۵۰۹، ۵۱۰، ۵۱۱، ۵۱۲، ۵۱۳، ۵۱۴، ۵۱۵، ۵۱۶، ۵۱۷، ۵۱۸، ۵۱۹، ۵۲۰، ۵۲۱، ۵۲۲، ۵۲۳، ۵۲۴، ۵۲۵، ۵۲۶، ۵۲۷، ۵۲۸، ۵۲۹، ۵۳۰، ۵۳۱، ۵۳۲، ۵۳۳، ۵۳۴، ۵۳۵، ۵۳۶، ۵۳۷، ۵۳۸، ۵۳۹، ۵۴۰، ۵۴۱، ۵۴۲، ۵۴۳، ۵۴۴، ۵۴۵، ۵۴۶، ۵۴۷، ۵۴۸، ۵۴۹، ۵۵۰، ۵۵۱، ۵۵۲، ۵۵۳، ۵۵۴، ۵۵۵، ۵۵۶، ۵۵۷، ۵۵۸، ۵۵۹، ۵۶۰، ۵۶۱، ۵۶۲، ۵۶۳، ۵۶۴، ۵۶۵، ۵۶۶، ۵۶۷، ۵۶۸، ۵۶۹، ۵۷۰، ۵۷۱، ۵۷۲، ۵۷۳، ۵۷۴، ۵۷۵، ۵۷۶، ۵۷۷، ۵۷۸، ۵۷۹، ۵۸۰، ۵۸۱، ۵۸۲، ۵۸۳، ۵۸۴، ۵۸۵، ۵۸۶، ۵۸۷، ۵۸۸، ۵۸۹، ۵۹۰، ۵۹۱، ۵۹۲، ۵۹۳، ۵۹۴، ۵۹۵، ۵۹۶، ۵۹۷، ۵۹۸، ۵۹۹، ۶۰۰، ۶۰۱، ۶۰۲، ۶۰۳، ۶۰۴، ۶۰۵، ۶۰۶، ۶۰۷، ۶۰۸، ۶۰۹، ۶۱۰، ۶۱۱، ۶۱۲، ۶۱۳، ۶۱۴، ۶۱۵، ۶۱۶، ۶۱۷، ۶۱۸، ۶۱۹، ۶۲۰، ۶۲۱، ۶۲۲، ۶۲۳، ۶۲۴، ۶۲۵، ۶۲۶، ۶۲۷، ۶۲۸، ۶۲۹، ۶۳۰، ۶۳۱، ۶۳۲، ۶۳۳، ۶۳۴، ۶۳۵، ۶۳۶، ۶۳۷، ۶۳۸، ۶۳۹، ۶۴۰، ۶۴۱، ۶۴۲، ۶۴۳، ۶۴۴، ۶۴۵، ۶۴۶، ۶۴۷، ۶۴۸، ۶۴۹، ۶۵۰، ۶۵۱، ۶۵۲، ۶۵۳، ۶۵۴، ۶۵۵، ۶۵۶، ۶۵۷، ۶۵۸، ۶۵۹، ۶۶۰، ۶۶۱، ۶۶۲، ۶۶۳، ۶۶۴، ۶۶۵، ۶۶۶، ۶۶۷، ۶۶۸، ۶۶۹، ۶۷۰، ۶۷۱، ۶۷۲، ۶۷۳، ۶۷۴، ۶۷۵، ۶۷۶، ۶۷۷، ۶۷۸، ۶۷۹، ۶۸۰، ۶۸۱، ۶۸۲، ۶۸۳، ۶۸۴، ۶۸۵، ۶۸۶، ۶۸۷، ۶۸۸، ۶۸۹، ۶۹۰، ۶۹۱، ۶۹۲، ۶۹۳، ۶۹۴، ۶۹۵، ۶۹۶، ۶۹۷، ۶۹۸، ۶۹۹، ۷۰۰، ۷۰۱، ۷۰۲، ۷۰۳، ۷۰۴، ۷۰۵، ۷۰۶، ۷۰۷، ۷۰۸، ۷۰۹، ۷۱۰، ۷۱۱، ۷۱۲، ۷۱۳، ۷۱۴، ۷۱۵، ۷۱۶، ۷۱۷، ۷۱۸، ۷۱۹، ۷۲۰، ۷۲۱، ۷۲۲، ۷۲۳، ۷۲۴، ۷۲۵، ۷۲۶، ۷۲۷، ۷۲۸، ۷۲۹، ۷۳۰، ۷۳۱، ۷۳۲، ۷۳۳، ۷۳۴، ۷۳۵، ۷۳۶، ۷۳۷، ۷۳۸، ۷۳۹، ۷۴۰، ۷۴۱، ۷۴۲، ۷۴۳، ۷۴۴، ۷۴۵، ۷۴۶، ۷۴۷، ۷۴۸، ۷۴۹، ۷۵۰، ۷۵۱، ۷۵۲، ۷۵۳، ۷۵۴، ۷۵۵، ۷۵۶، ۷۵۷، ۷۵۸، ۷۵۹، ۷۶۰، ۷۶۱، ۷۶۲، ۷۶۳، ۷۶۴، ۷۶۵، ۷۶۶، ۷۶۷، ۷۶۸، ۷۶۹، ۷۷۰، ۷۷۱، ۷۷۲، ۷۷۳، ۷۷۴، ۷۷۵، ۷۷۶، ۷۷۷، ۷۷۸، ۷۷۹، ۷۸۰، ۷۸۱، ۷۸۲، ۷۸۳، ۷۸۴، ۷۸۵، ۷۸۶، ۷۸۷، ۷۸۸، ۷۸۹، ۷۹۰، ۷۹۱، ۷۹۲، ۷۹۳، ۷۹۴، ۷۹۵، ۷۹۶، ۷۹۷، ۷۹۸، ۷۹۹، ۸۰۰، ۸۰۱، ۸۰۲، ۸۰۳، ۸۰۴، ۸۰۵، ۸۰۶، ۸۰۷، ۸۰۸، ۸۰۹، ۸۱۰، ۸۱۱، ۸۱۲، ۸۱۳، ۸۱۴، ۸۱۵، ۸۱۶، ۸۱۷، ۸۱۸، ۸۱۹، ۸۲۰، ۸۲۱، ۸۲۲، ۸۲۳، ۸۲۴، ۸۲۵، ۸۲۶، ۸۲۷، ۸۲۸، ۸۲۹، ۸۳۰، ۸۳۱، ۸۳۲، ۸۳۳، ۸۳۴، ۸۳۵، ۸۳۶، ۸۳۷، ۸۳۸، ۸۳۹، ۸۴۰، ۸۴۱، ۸۴۲، ۸۴۳، ۸۴۴، ۸۴۵، ۸۴۶، ۸۴۷، ۸۴۸، ۸۴۹، ۸۵۰، ۸۵۱، ۸۵۲، ۸۵۳، ۸۵۴، ۸۵۵، ۸۵۶، ۸۵۷، ۸۵۸، ۸۵۹، ۸۶۰، ۸۶۱، ۸۶۲، ۸۶۳، ۸۶۴، ۸۶۵، ۸۶۶، ۸۶۷، ۸۶۸، ۸۶۹، ۸۷۰، ۸۷۱، ۸۷۲، ۸۷۳، ۸۷۴، ۸۷۵، ۸۷۶، ۸۷۷، ۸۷۸، ۸۷۹، ۸۸۰، ۸۸۱، ۸۸۲، ۸۸۳، ۸۸۴، ۸۸۵، ۸۸۶، ۸۸۷، ۸۸۸، ۸۸۹، ۸۹۰، ۸۹۱، ۸۹۲، ۸۹۳، ۸۹۴، ۸۹۵، ۸۹۶، ۸۹۷، ۸۹۸، ۸۹۹، ۹۰۰، ۹۰۱، ۹۰۲، ۹۰۳، ۹۰۴، ۹۰۵، ۹۰۶، ۹۰۷، ۹۰۸، ۹۰۹، ۹۱۰، ۹۱۱، ۹۱۲، ۹۱۳، ۹۱۴، ۹۱۵، ۹۱۶، ۹۱۷، ۹۱۸، ۹۱۹، ۹۲۰، ۹۲۱، ۹۲۲، ۹۲۳، ۹۲۴، ۹۲۵، ۹۲۶، ۹۲۷، ۹۲۸، ۹۲۹، ۹۳۰، ۹۳۱، ۹۳۲، ۹۳۳، ۹۳۴، ۹۳۵، ۹۳۶، ۹۳۷، ۹۳۸، ۹۳۹، ۹۴۰، ۹۴۱، ۹۴۲، ۹۴۳، ۹۴۴، ۹۴۵، ۹۴۶، ۹۴۷، ۹۴۸، ۹۴۹، ۹۵۰، ۹۵۱، ۹۵۲، ۹۵۳، ۹۵۴، ۹۵۵، ۹۵۶، ۹۵۷، ۹۵۸، ۹۵۹، ۹۶۰، ۹۶۱، ۹۶۲، ۹۶۳، ۹۶۴، ۹۶۵، ۹۶۶، ۹۶۷، ۹۶۸، ۹۶۹، ۹۷۰، ۹۷۱، ۹۷۲، ۹۷۳، ۹۷۴، ۹۷۵، ۹۷۶، ۹۷۷، ۹۷۸، ۹۷۹، ۹۸۰، ۹۸۱، ۹۸۲، ۹۸۳، ۹۸۴، ۹۸۵، ۹۸۶، ۹۸۷، ۹۸۸، ۹۸۹، ۹۹۰، ۹۹۱، ۹۹۲، ۹۹۳، ۹۹۴، ۹۹۵، ۹۹۶، ۹۹۷، ۹۹۸، ۹۹۹، ۱۰۰۰، ۱۰۰۱، ۱۰۰۲، ۱۰۰۳، ۱۰۰۴، ۱۰۰۵، ۱۰۰۶، ۱۰۰۷، ۱۰۰۸، ۱۰۰۹، ۱۰۱۰، ۱۰۱۱، ۱۰۱۲، ۱۰۱۳، ۱۰۱۴، ۱۰۱۵، ۱۰۱۶، ۱۰۱۷، ۱۰۱۸، ۱۰۱۹، ۱۰۲۰، ۱۰۲۱، ۱۰۲۲، ۱۰۲۳، ۱۰۲۴، ۱۰۲۵، ۱۰۲۶، ۱۰۲۷، ۱۰۲۸، ۱۰۲۹، ۱۰۳۰، ۱۰۳۱، ۱۰۳۲، ۱۰۳۳، ۱۰۳۴، ۱۰۳۵، ۱۰۳۶، ۱۰۳۷، ۱۰۳۸، ۱۰۳۹، ۱۰۴۰، ۱۰۴۱، ۱۰۴۲، ۱۰۴۳، ۱۰۴۴، ۱۰۴۵، ۱۰۴۶، ۱۰۴۷، ۱۰۴۸، ۱۰۴۹، ۱۰۵۰، ۱۰۵۱، ۱۰۵۲، ۱۰۵۳، ۱۰۵۴، ۱۰۵۵، ۱۰۵۶، ۱۰۵۷، ۱۰۵۸، ۱۰۵۹، ۱۰۶۰، ۱۰۶۱، ۱۰۶۲، ۱۰۶۳، ۱۰۶۴، ۱۰۶۵، ۱۰۶۶، ۱۰۶۷، ۱۰۶۸، ۱۰۶۹، ۱۰۷۰، ۱۰۷۱، ۱۰۷۲، ۱۰۷۳، ۱۰۷۴، ۱۰۷۵، ۱۰۷۶، ۱۰۷۷، ۱۰۷۸، ۱۰۷۹، ۱۰۸۰، ۱۰۸۱، ۱۰۸۲، ۱۰۸۳، ۱۰۸۴، ۱۰۸۵، ۱۰۸۶، ۱۰۸۷، ۱۰۸۸، ۱۰۸۹، ۱۰۹۰، ۱۰۹۱، ۱۰۹۲، ۱۰۹۳، ۱۰۹۴، ۱۰۹۵، ۱۰۹۶، ۱۰۹۷، ۱۰۹۸، ۱۰۹۹، ۱۱۰۰، ۱۱۰۱، ۱۱۰۲، ۱۱۰۳، ۱۱۰۴، ۱۱۰۵، ۱۱۰۶، ۱۱۰۷، ۱۱۰۸، ۱۱۰۹، ۱۱۱۰، ۱۱۱۱، ۱۱۱۲، ۱۱۱۳، ۱۱۱۴، ۱۱۱۵، ۱۱۱۶، ۱۱۱۷، ۱۱۱۸، ۱۱۱۹، ۱۱۲۰، ۱۱۲۱، ۱۱۲۲، ۱۱۲۳، ۱۱۲۴، ۱۱۲۵، ۱۱۲۶، ۱۱۲۷، ۱۱۲۸، ۱۱۲۹، ۱۱۳۰، ۱۱۳۱، ۱۱۳۲، ۱۱۳۳، ۱۱۳۴، ۱۱۳۵، ۱۱۳۶، ۱۱۳۷، ۱۱۳۸، ۱۱۳۹، ۱۱۴۰، ۱۱۴۱، ۱۱۴۲، ۱۱۴۳، ۱۱۴۴، ۱۱۴۵، ۱۱۴۶، ۱۱۴۷، ۱۱۴۸، ۱۱۴۹، ۱۱۵۰، ۱۱۵۱، ۱۱۵۲، ۱۱۵۳، ۱۱۵۴، ۱۱۵۵، ۱۱۵۶، ۱۱۵۷، ۱۱۵۸، ۱۱۵۹، ۱۱۶۰، ۱۱۶۱، ۱۱۶۲، ۱۱۶۳، ۱۱۶۴، ۱۱۶۵، ۱۱۶۶، ۱۱۶۷، ۱۱۶۸، ۱۱۶۹، ۱۱۷۰، ۱۱۷۱، ۱۱۷۲، ۱۱۷۳، ۱۱۷۴، ۱۱۷۵، ۱۱۷۶، ۱۱۷۷، ۱۱۷۸، ۱۱۷۹، ۱۱۸۰، ۱۱۸۱، ۱۱۸۲، ۱۱۸۳، ۱۱۸۴، ۱۱۸۵، ۱۱۸۶، ۱۱۸۷، ۱۱۸۸، ۱۱۸۹، ۱۱۹۰، ۱۱۹۱، ۱۱۹۲، ۱۱۹۳، ۱۱۹۴، ۱۱۹۵، ۱۱۹۶، ۱۱۹۷، ۱۱۹۸، ۱۱۹۹، ۱۲۰۰، ۱۲۰۱، ۱۲۰۲، ۱۲۰۳، ۱۲۰۴، ۱۲۰۵، ۱۲۰۶، ۱۲۰۷، ۱۲۰۸، ۱۲۰۹، ۱۲۱۰، ۱۲۱۱، ۱۲۱۲، ۱۲۱۳، ۱۲۱۴، ۱۲۱۵، ۱۲۱۶، ۱۲۱۷، ۱۲۱۸، ۱۲۱۹، ۱۲۲۰، ۱۲۲۱، ۱۲۲۲، ۱۲۲۳، ۱۲۲۴، ۱۲۲۵، ۱۲۲۶، ۱۲۲۷، ۱۲۲۸، ۱۲۲۹، ۱۲۳۰، ۱۲۳۱، ۱۲۳۲، ۱۲۳۳، ۱۲۳۴، ۱۲۳۵، ۱۲۳۶، ۱۲۳۷، ۱۲۳۸، ۱۲۳۹، ۱۲۴۰، ۱۲۴۱، ۱۲۴۲، ۱۲۴۳، ۱۲۴۴، ۱۲۴۵، ۱۲۴۶، ۱۲۴۷، ۱۲۴۸، ۱۲۴۹، ۱۲۵۰، ۱۲۵۱، ۱۲۵۲، ۱۲۵۳، ۱۲۵۴، ۱۲۵۵، ۱۲۵۶، ۱۲۵۷، ۱۲۵۸، ۱۲۵۹، ۱۲۶۰، ۱۲۶۱، ۱۲۶۲، ۱۲۶۳، ۱۲۶۴، ۱۲۶۵، ۱۲۶۶، ۱۲۶۷، ۱۲۶۸، ۱۲۶۹، ۱۲۷۰، ۱۲۷۱، ۱۲۷۲، ۱۲۷۳، ۱۲۷۴، ۱۲۷۵، ۱۲۷۶، ۱۲۷۷، ۱۲۷۸، ۱۲۷۹، ۱۲۸۰، ۱۲۸۱، ۱۲۸۲، ۱۲۸۳، ۱۲۸۴، ۱۲۸۵، ۱۲۸۶، ۱۲۸۷، ۱۲۸۸، ۱۲۸۹، ۱۲۹۰، ۱۲۹۱، ۱۲۹۲، ۱۲۹۳، ۱۲۹۴، ۱۲۹۵، ۱۲۹۶، ۱۲۹۷، ۱۲۹۸، ۱۲۹۹، ۱۳۰۰، ۱۳۰۱، ۱۳۰۲، ۱۳۰۳، ۱۳۰۴، ۱۳۰۵، ۱۳۰۶، ۱۳۰۷، ۱۳۰۸، ۱۳۰۹، ۱۳۱۰، ۱۳۱۱، ۱۳۱۲، ۱۳۱۳، ۱۳۱۴، ۱۳۱۵، ۱۳۱۶، ۱۳۱۷، ۱۳۱۸، ۱۳۱۹، ۱۳۲۰، ۱۳۲۱، ۱۳۲۲، ۱۳۲۳، ۱۳۲۴، ۱۳۲۵، ۱۳۲۶، ۱۳۲۷، ۱۳۲۸، ۱۳۲۹، ۱۳۳۰، ۱۳۳۱، ۱۳۳۲، ۱۳۳۳، ۱۳۳۴، ۱۳۳۵، ۱۳۳۶، ۱۳۳۷، ۱۳۳۸، ۱۳۳۹، ۱۳۴۰، ۱۳۴۱، ۱۳۴۲، ۱۳۴۳، ۱۳۴۴، ۱۳۴۵، ۱۳۴۶، ۱۳۴۷، ۱۳۴۸، ۱۳۴۹، ۱۳۵۰، ۱۳۵۱، ۱۳۵۲، ۱۳۵۳، ۱۳۵۴، ۱۳۵۵، ۱۳۵۶، ۱۳۵۷، ۱۳۵۸، ۱۳۵۹، ۱۳۶۰، ۱۳۶۱، ۱۳۶۲، ۱۳۶۳، ۱۳۶۴، ۱۳۶۵، ۱۳۶۶، ۱۳۶۷، ۱۳۶۸، ۱۳۶۹، ۱۳۷۰، ۱۳۷۱، ۱۳۷۲، ۱۳۷۳، ۱۳۷۴، ۱۳۷۵، ۱۳۷۶، ۱۳۷۷، ۱۳۷۸، ۱۳۷۹، ۱۳۸۰، ۱۳۸۱، ۱۳۸۲، ۱۳۸۳، ۱۳۸۴، ۱۳۸۵، ۱۳۸۶، ۱۳۸۷، ۱۳۸۸، ۱۳۸۹، ۱۳۹۰، ۱۳۹۱، ۱۳۹۲، ۱۳۹۳، ۱۳۹۴، ۱۳۹۵، ۱۳۹۶، ۱۳۹۷، ۱۳۹۸، ۱۳۹۹، ۱۴۰۰، ۱۴۰۱، ۱۴۰۲، ۱۴۰۳، ۱۴۰۴، ۱۴۰۵، ۱۴۰۶، ۱۴۰۷، ۱۴۰۸، ۱۴۰۹، ۱۴۱۰، ۱۴۱۱، ۱۴۱۲، ۱۴۱۳، ۱۴۱۴، ۱۴۱۵، ۱۴۱۶، ۱۴۱۷، ۱۴۱۸، ۱۴۱۹، ۱۴۲۰، ۱۴۲۱، ۱۴۲۲، ۱۴۲۳، ۱۴۲۴، ۱۴۲۵، ۱۴۲۶، ۱۴۲۷، ۱۴۲۸، ۱۴۲۹، ۱۴۳۰، ۱۴۳۱، ۱۴۳۲، ۱۴۳۳، ۱۴۳۴، ۱۴۳۵، ۱۴۳۶، ۱۴۳۷، ۱۴۳۸، ۱۴۳۹، ۱۴۴۰، ۱۴۴۱، ۱۴۴۲، ۱۴۴۳، ۱۴۴۴، ۱۴۴۵، ۱۴۴۶، ۱۴۴۷، ۱۴۴۸، ۱۴۴۹، ۱۴۵

فقہاء کی رضا مندی حاصل کرنی تو اب ادس کو عیسائیوں سے جہاد کرنے کی فکر دائیں گری ہوئی، قسمت اس کے ساتھ تھی، اتفاق سے ہرمیدان وہجیت لایا، اور اس کے حکمران قوم نے اس کو منصور کا خطاب عطا کیا، اب دوبارہ فقہاء کے ہاتھوں میں تھا اور فلسفہ پر شاہی عتاب نازل ہو رہا تھا، حکم نے اپنے دربار میں فلسفہ دانوں کو بڑے بڑے منصب عطا کیے تھے، چنانچہ جو شخص مشرق سے تحصیل طلب و فلسفہ سے فراغت کر کے اندس واپس آتا، حکم اس کو اپنے دربار سے وابستہ کر لیتا، حکم کے دربار میں جو مشہور فلسفہ دان بارسوخ تھے ادن مین احمد بن حکم بن جفنون، اور ابوبکر احمد بن جابر، خاص شہرت رکھتے تھے، لیکن حکم کے بعد عوام کی رضا مندی حاصل کرنے کے لیے منصور نے ان سب فلاسفہ کو دربار سے نکال دیا، چنانچہ اسی زمانہ میں مشہور فلسفی عبد الرحمن بن اسماعیل نے بھاگ کر مشرق میں پناہ حاصل کی،

حکم کے بعد گو ایک مدت تک فلسفہ شاہانہ عنایتوں سے محروم رہا، اور منصور نے تو اس کو مٹانے کی بھی کوشش کی، لیکن حکم کے زمانہ حکومت میں شاہانہ فیاضیوں کے زیر سایہ رہ کر فلسفہ نے ملک میں جو ترقی حاصل کی تھی ادس کا ایک زرین پہلو یہ تھا کہ مسلمانوں کے ساتھ ساتھ حکم نے یہودیوں اور عیسائیوں کی بھی سرپرستی کی تھی، اس نے اکثر علمائے یہود و نصاریٰ کو دربار میں جگہ دی اور ان کو اس رتبہ پر پہنچایا کہ وہ پیش فرائضین صرف کر کے علوم و فنون کی بہترین کتابیں مہیا کریں، چنانچہ حکم کے زمانہ میں اسپین کے یہود اپنے مذہبی رسوم اور مسائل فقہیہ میں ہندو کے یہود کے محتاج تھے اور ضرورت کے وقت وہیں سے فوے منگواتے تھے، لیکن جب حکم نے حسد ابن سختی کو جو ایک نامور یہودی عالم و طبیب تھا دربار میں داخل کیا اور دولت سے مالا مال کر دیا تو ادس نے زیر کثیر صرف کر کے ہندو اور دیگر مشرقی ممالک سے مذہبی کتابیں منگوائیں اور اندس مین ادن کی اشاعت کی جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ اسپین کے یہود ہندو اور مشرقی ممالک کے یہودیوں سے بے نیاز ہو گئے،

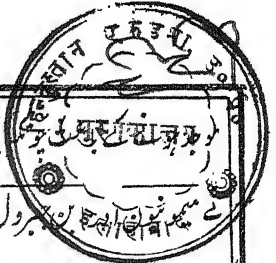
حکم کی ان فیاضیوں اور شاہانہ عنایتوں سے تعلیم کے دائرہ کو نہایت وسعت حاصل ہوئی، ایسے مسلمان یہود و نصاریٰ سب میں فلسفہ و معقولات کی تعلیم کیساں پھیل گئی، اس کا ایک بڑا فائدہ یہ ہوا کہ ان فرقوں میں باہم علمی تعلقات پیدا ہو جانے کے باعث ان میں بے تعصبی اور مذہبی رسوا داری کا بھی عام رواج ہو گیا اور ارض اندلس میں باہمی خوش ریزی کے واقعات جو اکثر پیش آیا کرتے تھے کیموقوف ہو گئے، ہر فرقہ نے دوسرے فرقہ کے مذہبی اعتقادات کو احترام کی نظر سے دیکھنے کا سبق سیکھا اور ایک عام سولیزیشن اندلس میں پیدا ہو گیا، جس میں مسلمان یہود و نصاریٰ برابر کے شریک اور حصہ دار تھے، اور یہ بہترین نتائج محض فلسفہ کی برکت سے پیدا ہوئے کیونکہ اکثر یہ دیکھا گیا ہے کہ جس میں مختلف الادیان تو میں آباد ہوتی ہیں، وہاں مذہب ایک عام پڑوسی پیدا کرنے سے قاصر رہتا ہے، بلکہ ان ممالک میں اکثر مذہب ہی خوش ریزی کا باعث ہوتا ہے، پس ایسے مواقع پر خوش ریزی اور فساد کے روکنے کا بہترین طریقہ یہی ہے کہ باشندوں کو ان کی اپنی دماغی ترقی کے جانب مائل کر کے معاشرت و سیاست میں فلسفیانہ اصول کا پابند بنا دیا جائے، اس وقت یقیناً تمام مختلف الادیان قوموں میں ایک خاص طرح کی ہم رنگی پیدا ہو جاتی ہے جو اکثر ملکی ترقی کا باعث ہوتی ہے۔

یہی نتائج حاکم کے اس طرز عمل سے اندلس میں پیدا ہوئے اور ارض اندلس کو باغ و بہار بنا دیا، اس کے علاوہ حکم کے اس طرز عمل سے دائرہ تعلیم کے وسیع ہو جانے کے باعث ایک بڑا فائدہ بھی ہوا کہ یہودیوں اور عیسائیوں میں فلسفہ کی اشاعت پذیر ہونے سے فلسفہ کو ایک جائے پناہ مل گئی، کیونکہ فلسفہ کی تعلیم و تعلم پر جو برہمی ظاہر ہوتی تھی وہ صرف مسلمانوں تک محدود تھی، عیسائیوں اور یہودیوں سے کوئی تعرض نہ کر سکتا تھا، اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ حکم کے بعد جب منصور نے فلسفہ کی تعلیم کو بند کر دیا اور کتب فلسفہ کی اشاعت قانوناً ممنوع قرار دی گئی تو اس کا اثر یہود و نصاریٰ پر نہ پڑ سکا، اور وہ بدستور فلسفہ کی تعلیم و تعلم میں مصروف رہے، کیونکہ غیر مذہب والوں کو اسلامی

حکومتوں میں ہمیشہ ہر قسم کی آزادی حاصل رہی ہے، اسلئے کہ وہ جو کچھ چاہتے تھے پڑھتے پڑھاتے تھے، ان سے کوئی تعرض نہیں کر سکتا تھا، چنانچہ حکم اور حکم کے بعد تک یہودی اور عیسائی فلاسفہ کا سلسلہ ملک میں لگاتار جاری رہا اور ایک مرتبہ اون میں فلسفہ کی اشاعت ہو جانے کے بعد پھر کسی وقت فلسفہ کی تعلیم اون میں بند نہیں ہوئی اور اون کے ذریعہ سے چپکے چپکے مسلمانوں میں بھی فلسفہ کی مشعل دھندلی دھندلی روشن رہی، یہود اور عیسائیوں میں جو فلاسفہ اور اطباء پیدا ہوئے اون میں سے بعض تو خاص حکم کے دربار میں تھے، مثلاً حسداے بن اسحاق، اور بعض نے امرا اندلس کے دربار سے تعلقات پیدا کیے،

اس سلسلہ میں نجم بن قوال یہودی جو سرسقطہ (ساراگوسا) کا باشندہ تھا نہایت نامور طبیب و فلسفی تھا، علم منطق اور انبیات میں اس کو زیادہ فضل تھا، اسی طرح مردان بن جناح ایک یہودی فلسفی ہوا، جو منطق اور فلسفہ میں دستگاہ رکھنے کے باوجود عربی اور عبرانی زبانوں کا بھی ماہر و ادیب تھا، انجی بن قسطار ایک دوسرا نامور فلسفی تھا جو موفق مجاہد عامری اور اس کے بیٹے اقبال الدولہ کے دربار میں طبیب خاص تھا، منطق و فلسفہ اس کے خاص فن تھے اور اس کے علاوہ عبرانی زبان اور نغمہ یہود کا بھی ماہر تھا، ^{۱۲۷۸} میں انتقال کیا، ان کے علاوہ حسداے بن یوسف بن حسداے ساراگوسا کا ایک مشہور فاضل تھا، یہ خاص حضرت موسیٰ علیہ السلام کی اولاد میں تھا، عربی زبان کا ماہر اور قادر الکلام شاعر تھا، منطق و طبیعات اس کے مخصوص فن تھے، موسیقی میں بھی دخل تھا، ^{۱۲۷۹} میں عین عنقریب ان شباب میں انتقال کیا،

ان اطباء و فلاسفہ کے علاوہ میمونوں کا خاندان بھی فلسفہ و انون میں شہرت رکھتا ہے، اور ابن جبرول بھی اسپینی یہودیوں میں نامور فلسفی ہوا ہے، یہ دونوں سلسلے خاص خاص فلسفیانہ مذاہب کے



یورپ میں بہت مشہور ہیں یہاں تک مشہور یہودی مسشرق موسیو منک نے میٹافزکس کے عنوان پر ایک خاص کتاب بھی لکھی ہو، اسلئے ہم اوں کا ذکر کتاب میں کسی دوسرے موقع پر نہایت شرح و بسط کرینگے، اور اوں کے فلسفی مذاہب کو بھی شرح و بسط سے بیان کرینگے

غرض حکم کی علمی قدر و ایتوں اور فیاضیوں، اہل ملک کے علمی شوق، اسپین کی قدرتی خوبیوں آب و ہوا کی منور و میت، باشندوں کے اعتدال مزاج، اور یہودی، مسلمان، اور عیسائی فرقوں کے باہمی علمی تعلقات، اور اسی قسم کے دیگر اسباب کے باعث اس خوبصورت ملک میں معقولات کی تعلیم کچھ اس طرح استحکام کے ساتھ رائج ہو گئی تھی کہ اس کے برباد کرنے اور مٹانے کی جتنی کوششیں کی جاتی تھیں وہ ناکامی کی حد تک باکرفنا ہو جاتی تھیں اور باشندوں کا شوق و انہماک ان علوم میں اتنا بڑھا ہوا تھا کہ مفسور عام کو کوششیں بھی اس تعلیم کا کچھ نہ بگاڑ سکیں، اصل یہ ہے کہ جب کسی ملک میں دماغی ترقی کے آثار ظاہر ہوتے ہیں تو اوں کے ساتھ باشندوں میں آزاد خیالی بھی ضرور پیدا ہو جاتی ہے، کیونکہ دماغی ترقی کا مدعا بھی یہ ہے کہ انسان اپنے خیالات، اپنے افکار، اور اپنے عواطف و جذبات میں موجود ہست حالت سے ترقی کر کے اعلیٰ خیالات اور افکار تک رسائی حاصل کرے، اور یہ بدون اس کے ناممکن ہو کہ ہست دماغی جس قدر جلد ممکن ہو جائے، لیکن جب ایک بار باشندوں کی دماغی ترقی اوں کو اعلیٰ اور اکات و انکار تک پہنچا دیتی ہو تو پھر اوس کے بعد آزاد خیالی کی اوس لہر کو دنیا کی کوئی طاقت روک نہیں سکتی، بلکہ اس کے مٹانے کی جتنی بھی کوششیں کی جاتی ہیں وہ اس اندرونی دماغی طاقت سے ٹکرا کر فنا ہو جاتی ہیں، چنانچہ اندلس میں بھی یہی ہوا کہ ناقبت اندیش بادشاہوں اور متعصب ملاؤں نے ہر حید فلسفہ کو مٹا نا چاہا، لیکن ان کوششوں کے علی الرغم فلسفہ باشندوں کی دماغی ترقی کے لیے برابر غذائیں فراہم کرتا رہا اور اوس کی اندرونی طاقت میں کبھی ضعف نہیں پیدا ہوا،

چنانچہ نورخ ابن سعید نے جو مشہور مین زندہ موجود تھا اپنے زمانہ کی علمی حالت پر تبصرہ کرتے ہوئے

بیان کیا ہے کہ اس زمانہ میں باوجودیکہ بعض متعصب امراء فلسفہ کے مٹانے کے درپے ہیں، فلسفہ کی تسلیم
 باشندوں میں عام طور پر جاری ہے، اور بعض نڈراماء اس کی سرپرستی اور حمایت کرتے ہیں،
 غرض جاہل منصور عام کی کوششیں گو حکم کے منظر کتخانہ کے برابر کرنے میں کامیاب ہو گئیں
 لیکن فلسفیانہ تعلیم و آزاد خیالی کو اون سے کوئی مستقل گزند نہ پہنچ سکا، اور زمانہ مابعد میں بھی یگانہ
 روزگار فلاسفہ اندلس میں پیدا ہوتے رہے، جن میں موسیٰ بن میمون، ابن جبرہ دل، ابن بابہ، ابن اہل
 ابن رشد، اور خاندان نبی زہر کے افراد بہت ممتاز ہیں، اور گوان ممتاز افراد کے دماغی فیوض و ثمرات
 نظر اپنے ملک کے باشندوں کی بدقسمتی سے باوجود مخالفت کی مقاومت کی تاب نہ لاسکے، لیکن اون کے
 نتائج افکار نے یورپ کے دوسرے اجنبی ممالک میں اشاعت پذیر ہو کر وہاں کے باشندوں کی
 دماغی حالت میں حیرت انگیز انقلاب پیدا کر دیا اور عقلیت (ریشنازم) کے فوائد و برکات کو وقف
 عام کر کے انسانیت کی ترقی کی نئی نئی راہیں کھول دیں،

باب دوم ابن رشد کے سوانح زندگی

(۱) ولادت و ابتدائی حالات، ابن رشد کا خاندان، ابن رشد کا دادا محمد ابن رشد، اس کا عہدہ قضا، اس کے بعض سیاسی اعمال، اس کی وفات، ابن رشد کا باپ احمد بن رشد، ابن رشد، ابن رشد کا نام و کنیت، اس کے سن ولادت میں یوحنا کا اختلا، (۲) ابن رشد کی تعلیم و تربیت اور سن رشد، اندلس کا نصاب تعلیم، ابن رشد کی ابتدائی تعلیم، آوب کی تعلیم، فقہ و حدیث کے اساتذہ، طب و فلسفہ کا ذوق اور ابن رشد کی شاگردی ابو یارون الترجالی، ابن رشد کا سن رشد اور اس کی سوسائٹی، خاندان ابن زہر سے ابن رشد کی دوستی کا حال، محی الدین ابن عربی سے ابن رشد کی ملاقات،

(۳) عہدہ قضا اور دربار کے تعلقات، ابن رشد کا نفل و کمال اور شہرت، موحدین کا دور حکومت، عبدالمؤمن اور فلسفہ کی سرپرستی، عبدالمؤمن کے دربار سے ابن رشد کا تعلق، یوسف بن عبدالمؤمن کا عہد حکومت، اس کے عہد حکومت میں فلسفہ کی سرپرستی، ابن رشد کی نسبت ابن الطفیل کا ماہرانہ نظار خیال، یوسف بن عبدالمؤمن کے دربار تک ابن الطفیل کی مداخلت سے ابن رشد کی رسائی، ابن رشد کی دنیوی ترقی اور انجیلیہ کی قصارت

ابن رشد کا سلسلہ ایاب و ذہاب اور کثرت اشغال، بعد کے واقعات، قرطبہ کی تضاوت اور منصب طبابت، یعقوب منصور کا عہد حکومت، اور اوس کا علم و فضل، ابن رشد کے ساتھ یعقوب منصور کے بحث و مباحثہ اور یہ تکلفی کا حال، واقعہ ارک اور ابن رشد کا انتہائی اعزاز،

(۴) ابن رشد کی تباہی کے اسباب، ابن رشد کی تباہی کے اسباب میں مؤرخین کا اختلاف، انصاری کی پہلی روایت، انصاری کی دوسری روایت، انصاری کی تیسری روایت، تافسی ابو مروان الباجی کا خیال، ذہبی کی رائے اسباب تباہی کے متعلق اسباب تباہی کی اصلی حقیقت، عام مسلمانوں میں فلسفہ کے اشاعت پذیر ہونے کی وجہ چھٹی صدی ہجری کے مسلمانوں میں فلسفہ سے نفرت کا حال، بغداد میں خلیفہ مستنجد کے زمانہ میں فلسفہ کی کتابیں کیونکر جلائی گئیں، عبدالسلام بغدادی کی کتابوں کے جلائے جانے کا واقعہ، یوسف ہبتی کی معنی شہادت، اندلس میں فلسفہ سے عام نفرت کا حال، فلسفہ میں ابن رشد کے انہماک کی کیفیت، ابن رشد کے طرز عمل کے باعث یعقوب منصور کی پوزیشن کی نزاکت،

(۵) تباہی کے واقعات، میدان ارک سے منصور کی داپسی اور دوسرے جہاد کی تیاری، طلیطلہ کے میدان جنگ سے منصور کی داپسی، اشبیلیہ کی جانب، اشبیلیہ کا قیام اور ابن رشد کے متعلق حاسدون کی کارروائیاں، منصور کی برہمی اور دربار کا انعقاد، دربار کے واقعات کی تفصیل، ابن رشد کی جلا وطنی، منصور کا فرمان، منصور کے حکم سے ایک مین فلسفیانہ کتابوں کی بربادی کے واقعات اور ادن کی تفصیل، اس خدمت پر ابو بکر بن زہر کی ماموری ابن زہر کی دیانتداری کا حال، اور اوس پر منصور کے اعتماد کا سبب، ابن زہر کے خلاف شورش کرنے والوں کے ساتھ منصور کا برتاؤ، عقاب شاہی میں ابن رشد کے دوسرے ساتھیوں کا ذکر، ابن رشد کی بربادی پر شعراء کی مسرت آمیز نظمیں، تباہی کے زمانہ میں ابن رشد کی ذلت

اوس کی جلا وطنی اور قید کی سختیوں کا حال،

(۶) ابن رشد کی رہائی اور وفات، مسایون سے مصاحبت کر کے مراکو کے جانب منصور کی واپسی، بعض اُمراء کی سفارش سے ابن رشد کی عفو تقصیر، اوس کے عہد وں کی بجائی، اوس کے دوسرے ساتھیوں کے ساتھ شاہی نوازش کا حال، ابن رشد کی وفات، سن وفات کے متعلق مؤرخین کے بیانات کی تفصیل، وفات کے بعد کے تفصیلی واقعات بھی الدین بن عربی کی عینی شہادت، منصور کی وفات، ابن رشد کے دوستوں کی وفات، ابن رشد کی وفات کے بعد اندلس کی علمی حالت، اور عبدالواحد کی عینی شہادت، ابن رشد کی اولاد میں احمد بن رشد، عبداللہ بن رشد،

(۱) ابن رشد کی ولادت و ابتدائی حالات

ابن رشد اندلس کے جس عرب خاندان میں پیدا ہوا وہ نہایت معزز خاندان شمار کیا جاتا تھا، اور اپنے علم و فضل کے لیے مشہور تھا، پشتہا پشت سے اس خاندان میں تفصیلات و علم و فضل دونوں ساتھ ساتھ چلے آتے تھے اور اس طرح حکومت میں بھی اس خاندان کے افراد معزز عہد وں پر ممتاز ہوتے تھے،

مؤرخین نے ابن رشد کی سیرت میں تفصیل کے ساتھ یہ ذکر نہیں کیا ہے کہ وہ عرب کے کس قبیلہ سے تھا، عرب اپنے انساب کے ماہر ہوتے تھے، اس بنا پر یہ تعجب انگیز ہے کہ تاریخوں سے ابن رشد کے قبیلہ کا پتہ نہیں چلتا، ابن رشد پر فلسفہ کی جانب شدت رغبت کی پاداش میں جب شاہی عتاب نازل ہوا ہے تو دشمنوں نے یہ مشہور کیا تھا کہ ابن رشد کے خاندان کا پتہ نہیں، اور جتنے عرب قبیلے

اندلس میں آباد ہیں، اور ان میں سے کسی سے ابن رشد کا سلسلہ نسب نہیں ملتا، اس لئے وہ یقینی طور پر
یہودی نو مسلموں کے خاندان سے ہے، اور اسی مناسبت کی بنا پر لوسینیا میں جو یہودیوں
کی بستی تھی جلاوطن کیا گیا تھا، لیکن درحقیقت یہ دشمنوں کی کارستانیان یقین جو اس ذریعہ سے
اوس کی خاندانی شہرت کو مٹانا چاہتے تھے،

اندلس میں عرب خاندان بکثرت آکر آباد ہو گئے تھے، یہاں عجب بڑا ایک قبیلہ کے افراد باسانی
دستیاب ہو سکتے تھے، حمیری، مفری، حفص مرقی، ہمدانی، قریش، غسانی، تاتی، اوس و خزرج
بنی ثعلب، بنی نخم، بنو حیدام، غرض تمام قدیم عرب قبیلے یہاں آکر بس گئے تھے، اور ان لوگوں نے
ایک ایک صوبہ اور ایک ایک شہر اپنے لئے الگ مخصوص کر لیا تھا، چنانچہ اوس و خزرج اور
انصار کے قبیلہ کے لوگ زیادہ تر صوبہ غرناطہ میں آباد تھے، اور بنو ایسا شبلہ میں، اسی طرح
ہر ہر قبیلہ کے لئے پورا پورا صوبہ یا ایک ایک شہر خاص ہو گیا تھا، لیکن ان تمام قبیلوں میں ہمیشہ

سے زمانہ حال کے مؤرخین میں مشہور فریخ مستشرق ایم ڈوڑی کا بھی یہ خیال ہے کہ ابن رشد کسی یہودی نو مسلم
خاندان سے تھا، وہ کہتا ہے کہ (۱) اسپین میں تمام فلاسفہ اور اطباء یہودی یا عیسائی خاندان سے تھے اسکے علاوہ (۲)
کوئی نورخ ابن رشد کے خاندان کا حال نہیں بتاتا، حالانکہ ایک خالص عرب کا خاندان چھپا نہیں رہ سکتا ہے، ان دو جہوں کی بنا پر
ڈوڑی ابن رشد کے خالص عربی النسل ہونے پر حرج نہ کرتا ہے، لیکن حقیقت میں یہ دونوں باتیں بے اصل ہیں، اسپین میں فلسفہ و طب محض یہودیوں
عیسائیوں کے ساتھ خاص نہ تھے البتہ کہ بنو ہر تھو طیب قبیلہ بنی ایاد سے تھا، ابن طفیل بن شد کا مشہور استاد قبیلہ انیس میں پیدا ہوا تھا، مشہور ابن
باجہ قبیلہ بنو نجیب تھا، اسکے علاوہ طب فلسفہ سے خاندان میں سب سے پہلے ابن رشد ہی نے تعلق پیدا کیا تھا، اس سے پہلے خاندان میں کوئی فلسفی
او طیب نہ تھا، ریتان کہتا ہے کہ فقہ اور فقہاء ابن رشد کے خاندان کا قدیمی تعلق رہا ہے، یہ دونوں تعلق اس بات کو ظاہر کرتے ہیں کہ ابن رشد کسی عرب
عرب خاندان سے تھا، لیکن یہ بھی بے اصل بات ہے، امام ابو حنیفہ جو فقہ کے ایک رکن ہیں نو مسلم خاندان سے تھے، باوجود اسکے فقہ میں اہل کمال
پیدا کیا تھا کہ فقہ میں ایک مذہب کے بانی ہوئے، اور ابو منصور راون کو عہدہ قضا بھی دیا تھا، لیکن انھوں نے خود اس کو منظور کیا،

فسادات برپا رہتے تھے، مفسری و حیرتی قبائل کی باہمی عداوتیں اکثر ظہور پذیر ہوا کرتی تھیں، اس کے علاوہ بربروں اور عرب قبیلوں میں باہم صفائی نہ تھی، اس بنا پر منصور بن ابی عامر جو ہشام ثانی کا صاحب دوزیر تھا، جب ہشام کو مبدخل کر کے سریر آرائے خلافت ہوا تو اس نے ان خونریز یوں کے روکنے کی تدبیر یہ کی کہ اہل اندلس کے اس قدیم طرز عمل کی کہ وہ اپنے ناموں میں اپنے قبیلہ کی نسبت ضرور ظاہر کرتے تھے اور قبائل و انفرادی بطون کی صورت میں دیگر اہل عرب کی طرح ادن میں بھی فرقہ بندی گویا رائج تھی، بالکل بند کر دیا، اور قبیلوں کی جانب انتساب کی قطعی ممانعت کر دی، یہاں تک کہ فوجوں کی ترتیب میں بھی اس نے اپنے اصول کی اس قدر پابندی کی کہ قبیلہ دار کمپنیوں کے بجائے مشترک قبیلوں کی کمپنیاں قائم کیں، چنانچہ اس کے اس جدید طرز عمل کی بنا پر قبیلوں کے باہمی فسادات کے واقعات اندلس میں کسر بند ہو گئے، اور اس کے بعد سے قبیلوں کے انتساب کا دستور بھی ترک کر دیا گیا۔

اس بنا پر زیادہ قرین قیاس معلوم ہوتا ہے کہ ابن رشد کے خاندان کا حال منصور بن ابی عامر کے اس جدید طرز عمل کے بعد پر وہ نقانین چھپ گیا، کیونکہ جس زمانہ سے خاندان ابن رشد کی شہرت کی ابتدا ہوئی ہے، اس سے بہت پیشتر ملک سے قبیلہ دار انتساب کا دستور بالکل اٹھ چکا تھا، بلکہ منصور ابن ابی عامر کے عہد حکومت کے بعد سے اندلس میں یہ دستور عام طور رواج پذیر ہو گیا تھا کہ خاندان میں جس شخص کی پہلے شہرت ہوتی اسی کے جانب اس خاندان کے تمام افراد کے ناموں کا انتساب کر دیا جاتا چنانچہ اسی بنا پر ابن رشد کا انتساب اپنے دادا محمد بن رشد کے جانب کیا جاتا ہے، اور اسی نام سے اسے شہرت ہے۔

بہر حال ابن رشد کے خاندان میں سب سے پہلے اس کے دادا محمد بن رشد کا نام شہرت کے منظر عام پر جلوہ گر نظر آتا ہے، اس کا دادا محمد بن احمد بن احمد بن رشد قرطبی، جس کی کنیت ابو ولید تھی، مالکیہ مذہب کا امام تھا، یہ ۵۷۵ھ مطابق ۱۱۷۹ء میں قرطبہ میں پیدا ہوا، علم فقہ ابی جعفر بن زرق سے

حاصل کیا اور حدیث کی سماعت جیانی، ابو عبد اللہ بن فرج، ابو مردان بن سراج، اور ابن ابی العافیہ وغیرہ سے کی، تافضی عیاض مالکی محمد بن رشد کے تلامذہ سے ہیں، فقہ میں اس نے اس درجہ کمال حاصل کیا تھا کہ ۱۱۵۵ھ میں قرطبہ کا تافضی القضاۃ اور قرطبہ کی جامع مسجد کا امام مقرر ہوا، لیکن ۱۱۵۸ھ میں عوام الناس کی سرکشی کے دوران میں مستعفی ہو کر خانیہ شین ہو گیا، اندلس میں مالکیوں کی اہمیت کا درجہ اسے فقہ میں حاصل تھا، دوسرے لوگ اس کے پاس فقہی مسائل کے حل کرنے کی غرض سے آتے تھے، ابن دران نے جو قرطبہ کی جامع مسجد کا امام تھا اس کے فتاویٰ کا ایک مجموعہ مرتب کیا تھا، جس کا ایک نسخہ اسپین کی ایک خانقاہ سینٹ وکٹر میں تھا، اور اب پیرس کے شاہی کتب خانہ میں ہے، اس کو تمام علوم شرعیہ میں گویا خاص دخل تھا، لیکن اہول و فروع فقہ اور علم فرائض میں اپنے وقت کا امام تھا، فہون روایت سے زیادہ درایت اس پر غالب تھی، چنانچہ ریتان اس کے مجموعہ فتاویٰ کے متعلق لکھتا ہے کہ اس کے پوتے ابن رشد کے خیالات کی تخم ریزی کے آثار اس کے مجموعہ فتاویٰ میں صاف طور پر نمایاں ہیں،

شاہی دربار میں بھی اس کو بڑا تقرب حاصل تھا، اور اکثر وہ ملکی معاملات میں ذمہ لیا جاتا تھا، چنانچہ ایک خانہ جنگی کے دوران میں سرکش روسا نے پیام مصاحت لیکر اس کو اپنے متھو علیہ کی حیثیت سے سلطان مراکش کے پاس بھیجا اور وہ اپنے مشن میں کامیاب ہو کر وطن واپس آیا، اس زمانہ میں سلطان کا حریف مقابل کیمیل کا یا دشاہ الفاس تھا، جو اکثر اندلس کی اسلامی ریاستوں پر حملہ آور ہو کر رہتا تھا، ان اسلامی ریاستوں میں جو عیسائی آباد تھے وہ بھی اس کی اعانت کرتے تھے، اس لیے وہ اکثر اپنے حلوں میں کامیاب ہوتا تھا، محمد بن رشد نے حالت کی نزاکت کا خیال کر کے خاص اس غرض سے ۳۱ مارچ ۱۱۶۵ھ میں مراکش کا سفر کیا، اور سلطان مراکش سے درخواست کی کہ عیسائیوں کو

اندلس سے جلاوطن کر کے افریقہ میں آباد کرایا جائے، سلطان نے اس صلاح کو نہایت پسند کیا اور اوس کے حکم سے ہزاروں عیسائی اندلس سے ٹھکڑا کر طرابلس الغرب اور بربرہی شہروں میں جا کر آباد ہوئے۔ محمد بن رشد نے اذیقندہ شب کیشنبہ کو ۵۲۰ھ مطابق ۱۱۲۶ء میں قرطبہ میں انتقال کیا، اور اپنے خاندانی قبرستان مقبرہ عباس میں دفن کیا گیا، اس کے بیٹے تاسم نے جنازہ کی نماز پڑھائی جنازہ پر لوگوں کا بڑا مجمع تھا،

محمد بن رشد کے فرزند احمد نے جو ۵۹۰ھ میں پیدا ہوا تھا اپنی ذاتی قابلیت سے اپنے باپ کی جگہ حاصل کی، بیٹے قرطبہ کا قاضی اور جامع مسجد کا امام مقرر ہوا ۶۰۰ھ میں وفات پائی، اور اپنی یادگار ایک ایسا نامور فرزند چھوڑا جس کی تصنیفات کی بدولت لاطینی قوموں میں اسطو کا نام دوبارہ زندہ ہو گیا،

ابن رشد کا نام محمد، کنیت ابو ولید، اور لقب حنفیہ ہے، سلسلہ نسب یہ ہے، محمد بن احمد بن محمد بن احمد بن احمد بن رشد، اس سے آگے پتہ نہیں چلتا ۵۲۰ھ مطابق ۱۱۲۶ء میں اپنے دادا کی وفات سے ایک مہینہ پہلے بمقام قرطبہ پیدا ہوا، اس کے سن ولادت میں اختلاف ہے، بعض مؤرخین ۵۲۰ھ میں ولادت کے قائل ہیں، یہ ابن الابار اور انصاری کا متفقہ بیان ہے، لیکن عبد الواحد مراکش کی روایت یہ ہے کہ جب ۵۲۰ھ مطابق ۱۱۲۶ء میں اس کی وفات ہوئی ہے تو اوس وقت بہ صحت ۵۰ قریب وہ پورے ۵۰ برس کا تھا، اس حساب سے اوس کا سال ولادت ۵۷۰ھ مطابق ۱۱۷۴ء ہوتا ہے،

(۲)

ابن رشد کی تعلیم و تربیت اور سن رشد

ابن رشد، چونکہ اندلس کے ایک ایسے خاندان میں پیدا ہوا تھا جو پستہ پشت سے علوم و فنون کا مالک چلا آتا تھا، اسلئے خود اس کی تعلیم و تربیت میں بے انتہا اہتمام کیا گیا، اس کے باپ اور دادا دونوں صاحبِ درس تھے، اور دور دور سے لوگ اس خاندان کے افراد کے پاس تحفیلِ علم کی غرض سے آتے تھے۔ اندون اندلس کا طرزِ تعلیم یہ تھا کہ بچے کو پہلے قرآن حفظ کراتے تھے، اور اس کے بعد اس کو صرف و نحو، معانی، بیان، ادب و انشاء کی طرف لگادیتے تھے، اور اسی عرصہ میں موطا بھی زبانی یاد کرائی جاتی تھی، اندلس میں ماکی مذہب رائج تھا، اس بنا پر موطا کو قبولِ عام حاصل تھا، اور بچوں کو ابتداء میں موطا پڑھا دینا حصولِ تبرکات کے لئے ضروری خیال کیا جاتا تھا، فنونِ ادب پر ابتدائی تعلیم ختم ہو جاتی تھی، اور اس کے بعد طالبِ علم جس فن کو چاہتا حاصل کرتا، مشہور نقیبہ ابو بکر بن عربی نے اس طرزِ تعلیم میں یہ اصلاح کی کہ پہلے وہ طالبِ علم کو علوم ادبیہ کا درس دیتے تھے، اور اس سے فراغت پانے کے بعد ریاضی و حساب کا درس اون کے ہاں ہوتا تھا، اس کے بعد آخر میں قرآن حفظ کراتے تھے، اور یہاں پر ابتدائی تعلیم ختم ہو جاتی تھی، لیکن اس طرز کو اندلس میں قبولیت حاصل نہیں ہوئی، اور اخیرِ وقت تک اندلس کے نصاب میں کوئی اصلاح نہ ہو سکی، چنانچہ ابن خلدون نے بھی اپنے زمانے کے نصابِ تعلیم کی سجد شکایت کی ہے،

بہر حال ابن رشد کی تعلیم اندلس کے قدیم نصاب کے مطابق شروع کی گئی، چنانچہ اس نے ملک کے عام رواج کے موافق اپنے باپ سے قرآن اور موطا کو حفظ کرنا شروع کیا، اس سے فراغت

پانے کے بعد عریض اور نئون ادب کی جانب توجہ کی جو اس زمانہ میں اندلس کے نصاب تعلیم کے لازمی جزو تھے، چنانچہ اس نے اس میں آتنا کمال پیدا کیا کہ بچپن میں شعر گوئی کرنے لگا، لیون افزائی کا بیان ہے کہ اس نے بچپن کے ان اشعار کو جو غزلیات اور اخلاقی پسند و نصائح پر مشتمل تھے بعد کو جلا دیا تھا، لیون نے اپنی کتاب میں نمونہ کے طور پر ابن رشد کا کچھ کلام بھی نقل کیا ہے جس سے پتہ چلتا ہے کہ اس کے خیالات و افکار میں بقا ضائے سن ترقی ہوئی، ورنہ اس کے بچپن کے خیالات نہایت مضحکہ انگیز ہیں ابن الابار کا بیان ہے کہ متنبی اور حبیب کے دیوان اس کو بزبان یاد تھے، اور اکثر صحبتوں میں ان کے اشعار وہ ضرب المثل کے طور پر بر جستہ پڑھتا تھا، اسلامی شعراء کے علاوہ جاہلی شعراء کے کلام پر بھی اس کو خاص عبور تھا، چنانچہ اس کی کتاب الشعریں منترہ، امرؤ القیس، اعشی، ابو تمام، نابغہ، متنبی، اور کتاب الاغانی سے اقتباسات جا بجا بکثرت ملتے ہیں،

ابتدائی تعلیم سے فراغت پانے کے بعد اعلیٰ تعلیم حاصل کرنے کا اس کو شوق پیدا ہوا، اس زمانہ میں علم فقہ و حدیث بھی تعلیم کے لازمی جزو خیال کیے جاتے تھے، اور اطباء و فلاسفہ تک یہ علوم ضرور حاصل کرتے تھے، چنانچہ اکثر اطباء و فلاسفہ کے حالات میں ملتا ہے کہ وہ طب و فلسفہ کے ساتھ محدث و فقیہ بھی تھے، ابو بکر بن زہر کو جو اندلس کا مشہور طبیب و فلسفی اور ابن رشد کا دوست تھا، طب و فلسفہ کے ساتھ حدیث و فقہ میں بھی کمال حاصل تھا، اس کے علاوہ فقہ و حدیث ابن رشد کے خاندانی علم اس کے باپ و دادا قرطبہ کے قاضی و جامع مسجد کے امام تھے، اس تقریب سے پہلے اس نے فقہ و حدیث کی جانب رخ کیا، اور اپنے وقت کے اجلہ محدثین، مثلاً حافظ ابو القاسم بن بشکوال، ابو مردان بن مسیرہ، ابو بکر بن سمحون، ابو جعفر بن عبد العزیز، ابو عبد اللہ مادری، سے حدیث کی اور حافظ ابو محمد بن زرق سے فقہ کی تحصیل کی،

لے ابن رشد، ریتان صفحہ ۲۹، لے الدیبا ج المذہب صفحہ ۲۸۵، لے ابن رشد، ریتان صفحہ ۲۹، لے الدیبا ج المذہب صفحہ ۲۸۴،

اپنے ان خاندانی علوم کی تحصیل کے بعد اب اس کو طب و فلسفہ کی تحصیل کا شوق پیدا ہوا، ملک میں فلسفہ کی تعلیم کا عام طور پر رواج ہو چکا تھا اور عوام الناس کی برہمی کے باوجود لوگ یہ علوم شوق سے حاصل کرتے تھے، چنانچہ ابن رشد کو بھی بچپن ہی میں طب و فلسفہ کا ذوق پیدا ہوا، مشہور فلسفی ابن باجہ زندہ تھا، اوس کی خدمت میں آکر تحصیل علم کرتا رہا، لیکن ابن باجہ کا ۳۳۷ھ مطابق ۱۱۳۳ء میں عین عالم شباب میں انتقال ہو گیا، ابن رشد ۳۵۰ھ مطابق ۱۱۵۷ء میں پیدا ہوا تھا، اس بنا پر ابن باجہ کی وفات کے وقت ابن رشد کی عمر صرف تیرہ برس کی تھی اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ کس قدر کسبی میں بننے ابتدائی تعلیم سے فراغت حاصل کر کے فلسفہ کی جانب توجہ کی تھی،

ابن باجہ کی وفات کے بعد ابو بکر بن جزول اور ابو جعفر بن ہارون الزجالی کی خدمت میں آکر طب و فلسفہ کی تکمیل کی، ابو جعفر بن ہارون اس زمانہ میں ان علوم کا امام تھا، ترجمان بائرگزینلو کا رہنے والا تھا، لیکن اشبیلیہ میں ایک عرصہ سے سکونت پذیر تھا، اور وہاں کے اعیان میں گنا جاتا تھا، مشہور نقیبہ و محدث ابو بکر بن عربی سے حدیث کی تحصیل کی تھی، طب میں نہایت کمال حاصل کیا تھا، ارسطو اور دیگر حکمائے متقدمین کی تصنیفات پر عبور رکھتا تھا، علوم نظریہ کے ساتھ معالجہ میں بھی اس کو کمال حاصل تھا، اپنے بے نظیر اور نادر علاجوں کے باعث تمام ملک میں اس کی شہرت تھی، چنانچہ انہی شہرت اور کمال کی بنا پر یوسف بن عبد المؤمن کے دربار میں ملازم تھا، آخر میں خانہ نشین ہو گیا تھا، اشبیلیہ میں وفات پائی،

غرض اپنے زمانہ کے تمام متداول علوم و فنون کی تکمیل سے ابن رشد نے جب فراغت حاصل کی تو اس وقت وہ بیشمار علوم میں کمال پیدا کر چکا تھا، فقہ و حدیث میں اس کی مہارت کا یہ عالم تھا کہ اس کا سوانح نگار ابن الابار کہتا ہے کہ فقہ و غلافیات و حدیث میں اس وقت ملک میں اوس کا

کوئی مثل نہ تھا اور طب و فلسفہ میں تو اس کی ہمسری کا کوئی دعویٰ نہیں کر سکتا تھا، کیونکہ ابن باجر اور ابو جعفر السرجانی جیسے ائمہ فن اس کے استاد اور ابن طفیل جیسا یگانہ روزگار فلسفی اس کا مربی اور دوست تھا، یہی وجہ تھی کہ تعلیم کے دائرہ سے نکل کر ابن رشد نے اپنے ملک کی اعلیٰ سوسائٹی میں اپنی جگہ نور پیدا کر لی، اور اپنے زمانہ کے فلاسفہ کی نگرانی ستھری مجلس ادب میں وہ داخل ہو گیا، ابن طفیل اور ابن باجر کے علاوہ نبی زہر جو ان دنوں علم و فضل اور جاہ و دولت کے مالک تھے، ان سے ابن رشد کے گہرے تعلقات تھے، اس وقت خاندان ابن زہر میں دو شخص ابو مروان بن زہر اور ابو بکر بن زہر نہایت ممتاز حیثیت رکھتے تھے، اس خاندان کا مورث اعلیٰ محمد بن مروان بن زہر ایادی اشبیلیہ کا رہنے والا تھا، اور نہایت مشہور محدث و فقیہ تھا، اس کے بیٹے ابو مروان بن عبد الملک نے مشرق جا کر طب کی تحصیل کی، اور وہ ان سے واپس آ کر ایک مدت تک قیروان اور مصر میں طبابت کرتا رہا، اس کے بعد وانیہ میں مجاہد عامری کے دربار کا رخ کیا، لیکن وانیہ کی تباہی کے بعد اپنے وطن اشبیلیہ میں چلا آیا، اور آخر عمر تک یہیں رہا، ابو مروان کے بعد سے طب اس خاندان کا موروثی فن ہو گیا، اور اس خاندان نے اتنی مہجیت حاصل کی کہ اس کے افراد شاہان اندلس کے طبیب خاص بن گئے، چنانچہ اسی سلسلہ میں ابو مروان بن العلاء بن زہر بھی پہلے عثمان کے دربار میں داخل ہوا، اور جب عبد المؤمن سلسلہ موحدین کے پہلے مجاہد نے اندلس کو فتح کر کے موحدین کی حکومت سے اس کا الحاق کر لیا، تو یہ عبد المؤمن کے دربار میں چلا گیا، اور اس کی شہرت کے باعث عبد المؤمن نے اس کو اپنا طبیب خاص مقرر کیا، اب اس کے بعد سے خاندان ابن زہر کو موحدین کی حکومت میں کچھ ایسا رسوخ حاصل ہوا کہ یکے بعد دیگرے اس کے تمام افراد موحدین کے آخر عہد حکومت تک برابر اس خاندان سے وابستہ رہے،

غرض ابن رشد نے نکلیں تعلیم کے بعد جب علی زندگی میں قدم رکھا تو خاندان ابن زہر میں سب سے

پہلے مروان بن زہر سے اس کی شناسائی ہوئی، اور رفتہ رفتہ یہ ارتباط اتنا بڑھا کہ جب ابن رشد نے طب میں اپنی کتاب کلیات تصنیف کی تو ابو مروان سے اس بات کی درخواست کی کہ وہ بھی جزئیات فن کو ایک کتاب میں جمع کرے، تاکہ یہ دو کتابیں فکر فن کی تکمیل کریں اور دونوں دوستوں کا نام ایک ساتھ ہمیشہ زندہ رہے، ابن رشد کتاب الکلیات کے خاتمہ میں کہتا ہے،

”میں نے اس کتاب میں فن طب کے امور کلیہ کو جمع کر دیا ہے، اور ایک ایک عضو کے امراض کو الگ الگ نہیں بیان کیا ہے، اس کی اگرچہ کچھ ضرورت بھی نہیں ہو، کیونکہ یہ تمام امور کلیہ ہی سے مستنبط ہوتی ہیں، لیکن اگر مجھے ضروری مشاغل سے فرصت ہوئی تو میں اس کے متعلق بھی کچھ لکھنے کی کوشش کروں گا، بالفعل ابو مروان زہر کی کتاب التفسیر اس کے لئے بہت کافی ہے، جو میری فرمائش سے ابو مروان نے تصنیف کی ہو۔“

چنانچہ خود ابن رشد کے بیان کے مطابق ابو مروان نے کتاب التفسیر تصنیف کی جس میں مساجدات و علامات کو مخلوط کر دیا، ابو مروان کا بیٹا ابو بکر بن زہر بھی باپ ہی کی طرح طبیب تھا، اس کے علاوہ نقیبہ و محدث تھا، ایک عرصہ تک یہ اپنے باپ کے ساتھ عبد المؤمن کے دربار میں ملازم رہا، لیکن باپ کی وفات کے بعد عبد المؤمن کے دربار میں مستقل طور پر طبیب خاص مقرر ہوا، اور اس وقت سے یہ برابر اس عہدہ پر متمکن رہا، یہاں تک کہ ششمین محمد انار کے عہد حکومت میں وفات پائی، ہم پیشہ اور ہم منصب ہونے کے باعث اس سے بھی ابن رشد کے گہرے تعلقات تھے،

اس کے علاوہ محی الدین بن عربی جو اندلس کے مشہور نقیبہ صوفی گذرے ہیں، ادن سے بھی ابن رشد کے ذاتی تعلقات تھے، جس سال وہ اندلس سے مشرق کی سیاحت کو نکلے ہیں اور اسی سال ابن رشد کا انتقال ہوا تھا، چنانچہ یہ خود ادس کے جنازہ میں شریک تھے، اور ادس کے

دفن ہونے کے بعد اونھوں نے مراکش سے مصر کا رخ کیا جو محی الدین بن عربی نے دمشق میں آکر انتقال کیا ہے اور یہیں دفن ہیں، ابن رشد جب قرطبہ کا قاضی تھا تو اس نے ایک بار اودن سے یہ درخواست کی کہ میں آپ سے تصوف حاصل کرنا چاہتا ہوں، لیکن اودن نے کسی نامعلوم وجہ کی بنا پر اس کو تصوف کے مسائل بتانے سے انکار کیا،

غرض جن بزرگوں اور جن ائمہ فن سے ابن رشد نے تعلیم حاصل کی تھی اودن کے فیوض صحبت سے متمتع ہو کر علوم و فنون میں اس نے اس درجہ کمال حاصل کیا کہ وہ فقہ، طب، اور فلسفہ میں امام شمار کیا جانے لگا، اور اندلس کی بہترین سوسائٹی میں اس نے معزز درجہ حاصل کر لیا،

(۳)

عہدہ قضا، اور دربار کے تعلقات

لیکن اس کے علمی کمالات یہیں پر رکنے والے نہ تھے بلکہ دنیا میں اس کو کچھ اور بھی کرنا تھا، وہ علمی دماغ لیکر آیا تھا اور علمی خدمت کرنا چاہتا تھا، لیکن اس کے لیے فراغت کی ضرورت تھی، اس کے باپ دادا ملشیں کے دربار سے وابستہ تھے، چنانچہ ابن رشد کے لیے بھی ملشیں کے دربار کے علاوہ کوئی اور سہارا نہ تھا، مگر ملشیں کا ستارہ اس وقت اوج سے اتر چکا تھا اور سارے ملک میں بد امنی پھیلی ہوئی تھی، اس کے علاوہ ابن رشد فلسفی تھا، اور ملشیں کے دربار میں فلاسفہ کی قدر نہ تھی، یہ جاہل و مسلم بربر ہی تھے جو اسلام لانے کے بعد اپنے صحرا سے اوتھکر دنیا کو فتح کرنے نکلے تھے، خود اندلس کے لوگ بھی اودن سے خوش نہ تھے، محض عیسائیوں کے خوف نے اہل اندلس کو اودن کے دامن عافیت میں پناہ

لینے پر مجبور کیا تھا، ان اسباب کی بنا پر اندلس میں اس وقت طوائف الملوکی بھیلی ہوئی تھی، ملک جس انقلاب کے لیے آمادہ تھا اتفاق سے ابن رشد کو بھی اسی طرح کے انقلاب کا انتظار تھا، ملک کے فلاسفہ جو یونین سے زیادہ تالان تھے رفتہ رفتہ انقلاب کی تخم ریزی کر رہے تھے،

مراکش میں موحدین کی ایک نئی قوت پرورش پا رہی تھی، یہ اصل میں ایک تحریک تھی جس کا بانی محمد بن تومرت مصمودی تھا، یہ مشہور بربری قبیلہ مصمودہ میں پیدا ہوا تھا، خود اپنے تئیں حضرت علیؑ کی نسل سے بتاتا تھا، مشرق آ کر اجلہ فقہاء مثلاً امام غزالی اور طروش وغیرہ سے علوم کی تحصیل کی تھی، نہایت عالم و فاضل اور دیندار تھا، امام غزالی کی صحبت میں کئی برس تک رہا، اکثر امام صاحب سے مسلمانوں کو خاص کر اہل اندلس کی بربادی پر گفتگو رہتی تھی، امام غزالی نے محمد بن تومرت کو مستعد پا کر یہ مشورہ دیا کہ اندلس جا کر وہ مسلمانوں کی طاقت کو ایک مرکز پر مجتمع کرے اور احیاء شریعت کا فرض انجام دے، چنانچہ امام کا اشارہ پا کر اس نے مغرب کا رخ کیا، اور مصر و یونینس ہوتا ہوا مراکش پہنچا، طبیعت میں نقشبہت زیادہ تھا، ذرا سے خلاف شرع فعل کو دیکھ کر قابو سے باہر ہو جاتا تھا اور مجنونانہ حرکتیں کرنے لگتا تھا، چنانچہ مراکش میں اُن دنوں کی بنا پر جب اس کی شہرت ہوئی، تو علی بن تاشقین نے جو یونین کا آخری تاجدار تھا، مجلس مناظرہ منعقد کی اور فقہاء و علماء کو محمد بن تومرت سے مناظرہ کرنے کے لیے مدعو کیا، مناظرہ میں علماء کو شکست ہوئی، اور بادشاہ بھی محمد بن تومرت کا معتقد ہو گیا، یہ دیکھ کر اہل دربار اس کے دشمن ہو گئے، اور محمد بن تومرت نے بھاگ کر اندرون ملک میں بربری قبائل کے دامن عافیت میں پناہ حاصل کی، یہاں ابادوس نے اطمینان سے بیٹھ کر اپنی تحریک کو پھیلاتا شروع کیا، چنانچہ اسی سلسلہ میں عبد المؤمن سے جو موحدین کا پہلا بادشاہ ہو ا ہے اس کی ملاقات ہوئی، وہ اس کا نہایت معتقد اور دست و بازو بن گیا،

امام غزالی کی فیض صحبت سے محمد بن قومت فاضل اہل نگلیا تھا، عقائد وغیرہ میں زیادہ تر امام غزالی کی تقلید کرتا تھا، چنانچہ اسی بنا پر اس نے اشعری مذہب اختیار کر لیا اور اشاعہ کی تائید میں اس نے کتابیں لکھیں جن میں اس نے عقلی دلائل سے عقائد کو ثابت کیا ہے، متشابہات میں تاویل بخون سمجھاتا تھا، لیکن امامت کے بارہ میں اس کا میلان شیعوں کے خیالات کے جانب تھا اور امام کے لیے عصمت کی شرط کاٹل تھا، اس کی کتابیں مرشدہ، امامیہ، اور عقیدہ ابن قومت، بہت مشہور ہیں،

محمد بن قومت کے بعد عبد المؤمن اسکا جانشین ہوا، یہ گویا ایک کہار کے گھر میں پیدا ہوا تھا، لیکن ابن قومت کی صحبت میں رہ کر فاضل اہل بن گیا تھا، ابن قومت کو اس پر بڑا اعتماد تھا، اس نے بادشاہ ہوتے ہی سلاطین مرآتیں پر قبضہ کر کے ملشیں کی حکومت کا خاتمہ کر دیا، ملشیں کے برباد ہوتے ہی اندلس میں اون کے خلاف بغاوت کا جو زہر لایا وہ مدتوں سے پک رہا تھا وہ اہل پڑا عیان ملک نے جمع ہو کر یہ مشورہ کیا کہ ملک کو طوائف الملوکی سے محفوظ رکھنے کی صرف یہ تدبیر ہے کہ عبد المؤمن کو جو خود فاضل اہل اور پابند شریعت ہے، اندلس میں مدعو کیا جائے، چنانچہ ایک وفد ترتیب دیا گیا، جس کے صدر قاضی ابو بکر بن عربی منتخب ہوئے، اس وفد نے عبد المؤمن کے دربار میں حاضر ہو کر اعیان اندلس کا پیام اوسکو سنایا، اور اکثر ارکان وفد نے اس کے ہاتھ پر بیعت کر لی، عبد المؤمن اس وفد سے نہایت تعظیم و تکریم سے پیش آیا، اور واپسی کے وقت ارکان وفد کو خلعت و انعامات تقسیم کیے، چنانچہ عبد المؤمن نے اس کے بعد اندلس پر حملہ کر کے تھوڑی مدت کے اندر اپنی ملکیت اسکا احاطہ کر لیا عبد المؤمن خود ایک فاضل شخص تھا، محمد بن قومت کے فیض صحبت سے، جو امام غزالی کا شاگرد تھا، اس کا فضل و کمال اور زیادہ تر قی کر گیا تھا، اس وقت تک اندلس کا شاہی مذہب فقہ

ہاکی اور عقائد میں جنہی تھا، عبدالمؤمن نے جب اندس فتح کیا تو چونکہ بانی حکومت اشعری تھا سلطنت کا سبب
 بھی اشعری قرار دیا گیا، محمد بن تورم نے جن اشعری اساتذہ سے فیض صحبت پایا تھا وہ معقولات
 کے امام تھے اور خود ابن تورم پر بھی معقولات کا رنگ غالب تھا، اس نے اپنی کتابوں میں عقلی
 دلائل سے عقائد کی تشریح کی تھی، اس بنا پر موحدین کو متشہین کی طرح فلسفہ سے عداوت نہ تھی، چنانچہ
 عبدالمؤمن نے سریر آرائے حکومت ہو کر علوم و فنون خاص کر فلسفہ پر شاہانہ حوصلہ سے توجہ کی حکم مستنصر
 کے بعد یہ پہلا موقع تھا کہ فلسفہ نے حکومت کا سہارا پا کر ملک میں اطمینان سے ترقی شروع کی، ملک میں
 جو نامور فلاسفہ موجود تھے، ادن بن ابومردان بن ابیہ اور ابن ایفل کی خاص طور پر شہرت تھی، عبدالمؤمن
 نے ان دونوں کو اپنے دربار میں معزز عہدے عنایت کیے،

اس سلسلہ میں عبدالمؤمن کو مدارس کے قائم کرنے کا بھید شوق تھا، اس سے پہلے اندلس میں
 مدارس کی عمارت خاص طور پر تعمیر نہیں کی جاتی تھی، عموماً مساجد ہی میں درس ہوتا تھا، لیکن عبدالمؤمن
 اپنی روشن خیالی کے باعث اس طرز کو ناپسند کرتا تھا، نیز اس کی یہ غرض بھی تھی کہ حکومت کو اخلاص
 تعلیم کی جانب سے اب تک جو بے پروائی رہی ہے، مدارس قائم کرنے سے وہ رنج ہو جائیگی، اور حکومت کو
 خود بخود نشر تعلیم کا خیال پیدا ہو جائیگا، لیکن اس تجویز کو عملی جامہ پہنانے کے لیے چند مشیروں کی ضرورت
 تھی جو خود بھی فاضل اجل اور فن تعلیم کے ماہر ہوں، ابن رشد کی شہرت ہو چکی تھی، عبدالمؤمن کی نظر
 سب سے پہلے اسی پر پڑی جو اس تجویز کو عملی جامہ پہنانے کی سب سے زیادہ اہلیت رکھتا تھا،
 چنانچہ ۵۲۹ھ مطابق ۱۱۳۵ء میں عبدالمؤمن نے اسے مراکش طلب کیا، اس وقت ابن رشد علم
 ہیئت کے بعض مسائل کی تحقیقات میں مشغول تھا، اس طلبی پر ابن رشد نے مراکش کا رخ کیا، اور
 وہاں بھی یہ سلسلہ تحقیقات جاری تھا، چنانچہ ابن رشد نے خود اس واقعہ کو اسطو کی ایک کتاب کی
 شرح میں ذکر کیا ہے،

عبد المؤمن نے ششہ عین تھنکی، اور اُس کا بیٹا محمد تختِ سلطنت پر بیٹھا، یہ نہایت کمزور اور
 نالائق بادشاہ تھا، چنانچہ ۸۴۸ء دن حکومت کر کے معزول ہو گیا، اور اوس کے چھوٹے بھائی یوسف
 بن عبد المؤمن کو لوگوں نے بادشاہ بنایا، یوسف بہت بڑا فاضل اور بلند حوصلہ بادشاہ تھا،
 عبد المؤمن نے اس کی تربیت میں تیغ و قلم دونوں کا اہتمام کیا تھا، جو لوگ تیغ و قلم کے فن میں
 یکتائے زمانہ تھے ان کو اس کی تربیت پر مامور کیا تھا، اسی کا اثر تھا کہ یوسف دونوں میدانوں میں
 اپنے حریفوں سے آگے نظر آتا تھا، اس زمانہ میں عیسائیوں نے مسلمانوں کی کمزوری سے فائدہ اٹھا کر
 اندلس کے اکثر اضلاع مسلمانوں کے ہاتھ سے چھین لیے تھے، یوسف نے متعدد حملے کر کے اپنے زور بازو
 سے اکثر اضلاع واپس لے لیے اور عیسائیوں کو چین سے نہ بیٹھنے دیا، اس کے علاوہ وہ بہت بڑا عالم تھا، علوم
 عربیہ میں اوس کا کوئی ہمسر نہ تھا، صحیح بخاری زبانی یاد تھی اور قرآن بھی حفظ تھا، فقہ میں بھی اچھی مہارت
 رکھتا تھا، ان علوم سے فارغ ہو کر اوس نے فلسفہ پر توجہ کی تھی، طب میں بھی کمال حاصل تھا، اور فلسفہ کا
 اس کو خاص ذوق تھا، علمی شوق میں وہ اندلس کا دوسرا حکم مستنصر تھا، فلسفہ کی کتابیں بھی سجد جمع کی
 تھیں، اکثر اپنے وقت کے اجلہ فلاسفہ مثلاً ابن الطفیصل وغیرہ سے مجالست رہتی تھی، ابن الطفیصل اس کے
 حکم کے مطابق کافر تھا، اور اس کو یہ حکم دے رکھا تھا کہ تمام اطراف و دیار سے علماء و فلاسفہ طلب کیے جاویں
 اور ان کو علمی خدمتیں دی جائیں، چنانچہ ابن الطفیصل نے جو ائمہ فہم جمع کئے، ان میں ابن رشد بھی تھا،
 ابن رشد اور ابن الطفیصل میں گہرے تعلقات تھے، ابن الطفیصل ہی کے مشورہ سے ابن رشد کا وہ
 علمی کارنامہ ظہور میں آیا تھا، جس کے باعث تین صدیوں تک ابن رشد لاطینی علمی حلقوں میں ایک
 خاص قدر و منزلت کی نظر سے دیکھا جاتا رہا، اس کے علاوہ ابن الطفیصل اور ابن رشد دونوں ابن
 باجہ کے شاگرد اور اوس کے مقلد تھے، اور ابن رشد تو خود ابن الطفیصل کا بھی شاگرد تھا، ابن الطفیصل کو

ابن رشد کی ذات سے بڑی بڑی امیدیں تھیں، اکثر ابن طفیل ابن رشد کا جہان ذکر کرتا ہی نہایت
 مادہ انہ الفاظ میں کرتا ہی، چنانچہ اپنے مشہور رسالہ الحی بن یقطان میں ابن باجہ کے تصانیف کے تذکرہ
 کے بعد نہایت مبہم طور پر بڑی اُمیدوں کے ساتھ ابن رشد کا تذکرہ جب ذیل الفاظ میں کیا ہے:-

واما من جاء بعد هم من المعاصرين "ابن باجہ کے بعد جو فلاسفہ ہمارے معاصر ہیں وہ ابھی
 لنا فہم بعد فی حد التزاید او الوقت دور مگنوں میں ہیں اور کمال کو نہیں پہنچے ہیں اور اس
 علی غیر کمال انا من لم تصل الینا بنا پر ادوں کی اہلی قابلیت و استعداد کا اندازہ ابھی سے
 حقیقۃً نہیں ہو سکتا۔"

یہ نہایت مبہم مادہ طریقہ اظہار خیال ہو جس کا اشارہ یقیناً ابن رشد کی جانب ہے جو ابن طفیل کا
 خاص طور پر ہمد و شریک اعمال تھا،

چنانچہ اسی حسن ظن کی بنا پر، جو ابن طفیل ابن رشد کی نسبت رکھتا تھا، ابن طفیل نے اسکو
 یوسف بن عبد المؤمن کے دربار تک پہنچایا، ابن رشد جس کیفیت کے ساتھ دربار میں داخل ہوا ہے،
 اس کا حال عبد الواحد مراکش نے خود ابن رشد کی زبانی اس کے ایک شاگرد کی روایت سے سب
 ذیل بیان کیا ہے،

"جب میں دربار میں داخل ہوا تو ابن طفیل بھی حاضر تھا، اس نے امیر المؤمنین یوسف کے
 حضور میں بھگو پیش کیا اور میرے خاندانی اعزاز اور میری ذاتی لیاقت و اوصاف کو اس طرح
 آب و تاب سے بیان کرنے لگا جو میرے استحقاق سے زیادہ تھا اور جس سے میرے ساتھ او کی
 مخلصانہ محبت و عنایت کا اظہار ہوتا تھا، یوسف میری طرف مخاطب ہوا، پہلے میرا نام و نسب

لے رسالہ حی بن یقطان، صفحہ ۷، عبد الواحد مراکش کی کتاب سب سے پہلے فریخ مستشرق ایم ڈوزی نے لیڈن سے ۱۸۷۰ء
 میں چھاپ کر تاریخ کی تھی، مینے اصل کتاب نہیں دیکھی، رینان نے اپنے تذکرہ میں اسکا ترجمہ نقل کیا ہے، اور مینے رینان سے لے لیا ہے،

پونچھا، پھر ایک بیک بیک سے سوال کر بیٹھا کہ حکماء افلاک کے متعلق کیا رائے رکھتے ہیں؟ یعنی اون کے نزدیک عالم قدیم کی حادثہ؟ یہ سوال میں منکر ڈر گیا اور جاہک بلطافت الجمل اس سوال کو مثال جازون، چنانچہ میں نے کہا کہ میں فلسفہ سے واقف نہیں، یوسف میری بدحواسی کو سمجھ گیا، اور میری طرف سے پھر کرا بن الطفیل کی جانب متوجہ ہوا، اور اس مسئلہ پر بحث شروع کی، ارسطو فلاطون اور دیگر حکماء متقدمین نے جو کچھ اس مسئلہ کے متعلق لکھا ہوا اس کو تفصیل بیان کیا، پھر متکلمین اسلام نے حکماء پر جو اعتراضات کیے ہیں ایک ایک کر کے بیان کیے یہ حالت دیکھ کر میرا خوف جاتا رہا، لیکن جھکو سخت تعجب ہوا کہ علوم عقلیہ میں ایک بادشاہ یہ دستگاہ رکھتا ہو، جو طبقہ علماء میں بھی شاذ و نادر کسی کو حاصل ہوتی ہو، حالانکہ علماء اس قسم کے مشاغل میں ہر دم مصروف رہتے ہیں، تقریر سے فارغ ہو کر پھر میری جانب توجہ کی، اب میں نے آزادی کے ساتھ اپنے خیالات و معلومات اس مسئلہ پر ظاہر کیے جب میں دربار سے رخصت ہوا تو مجھے زر نقد خلعت اسواری کا گھوڑا اور بیش قیمت گھڑی، عنایت کی،

یوسف کے دربار میں رسائی حاصل ہونے کے بعد اب اس کی دنیوی ترقی کا دور شروع ہوا، یوسف اس کی عید قدر و منزلت کرتا تھا، ۶۵ھ (۱۱۶۹ء) میں وہ اشبیلیہ کا قاضی مقرر ہوا، وہ اپنے اکثر حالات اپنی تصانیف میں بتدیس ذکر کرتا ہو، چنانچہ ارسطو کی کتاب الفلکیات کی شرح میں اس نے ۳۷۳ھ کے ایک واقعہ کا ذکر کیا ہو جو تیرہ سال کی عمر میں اس کے سامنے گذرا تھا، ۶۵ھ میں جب اشبیلیہ کی قضائیت پر وہ نامور ہوا تو قریب چھوڑ کر اشبیلیہ میں سکونت اختیار کر لی، لیکن اپنی خدمت کے سلسلہ میں اس کو اضلاع اشبیلیہ کے دورہ پر جانا پڑا تھا، اسی سال میں اس نے ارسطو کی کتاب الحیوان کی شرح ختم کی، چنانچہ اس نے خود لکھا ہے کہ یہ کتاب ماہ صفر ۶۵ھ میں بمقام اشبیلیہ تمام ہوئی، پھر عذرخواہی کی ہو

لے ابن رشد ربیان، صفحہ ۱۰۱، اس واقعہ کو کیون افریقی اور پروفیسر منک نے بھی ذکر کیا ہو،

کہ اگر اس کتاب میں سہو و خطا ہو گئی ہو تو معافی کی امید ہے، کیونکہ اولاً تو کار منصبی اور عمدہ فصاحت کی مصروفیت سے فراغت نہیں ملتی، دوسرے کتب خانہ وطن میں ہے، اور ضروری کتاب میں تک ساتھ نہیں، اسی قسم کی عذر خواہی کتاب طبیعت کی شرح میں بھی کی ہے اور لکھا ہے کہ یہ کتاب ماہِ حجب ۶۵ھ میں بمقام اشبیلیہ تمام ہوئی اشبیلیہ سے دو سال بعد ۶۷ھ (۱۲۷۷ء) میں اپنے وطن قرطبہ واپس آیا، اور غالباً اسی زمانہ میں یہیں اس نے ارسطو کی کتابوں کی شرحیں لکھنا شروع کیں، اس سے پہلے جو شرحیں اس نے لکھیں یقیناً وہ مختصر یقیناً اب مطلوبہ شروع کا سلسلہ شروع کیا جو تنوع مضامین اور وسعت معلومات کے لحاظ سے بنیاد پر ہے، ابن رشد کو بقنا علی شوق تھا اسی قدر وہ کثیر الاشغال بھی تھا، اور ان گونا گون مشاغل میں تصنیف کا سلسلہ بھی جاری رہتا تھا، ایک طرف اس کے علمی کاموں کے لیے سکون و ماعنی اور فراغت خاطر کی ضرورت تھی، دوسرے جانب دربار کے تعلقات اور صنیعہ عدالت کی انفسری کے باعث پریشان خیالی کے قیود میں مبتلا رہتا تھا، وہ خود چاہتا تھا کہ دنیا کے کھیر و ن سے الگ ہو کر علمی زندگی بسر کرے، لیکن اس کی قربت نہیں آتی تھی، وہ خود اپنی تصنیفات میں متعدد جگہ یہ شکایت کرتا ہے کہ اپنے کار منصبی سے بہت مجبور ہوں، بھکھو اتنا وقت نہیں ملتا کہ تصنیف کے سلسلہ کو سکون خاطر کے ساتھ انجام دے سکوں، عجلت کا جو اس نے اختصار کیا ہے اس میں لکھا ہے کہ میں نے صرف اہم مطالبے لیے ہیں، میری حالت بالکل اس شخص کی سی ہے جس کے مکان میں چاروں طرف سے آگ لگ گئی ہو اور وہ پریشانی اور اضطراب کی حالت میں صرف مکان کی ضروری اور قیمتی اشیاء کو باہر نکال نکال کر بھینک رہا ہو، اپنے کار منصبی کو انجام دینے کی غرض سے مجھے سلطنت کے قریب و بعید مقامات کا دورہ کرنا پڑتا ہے، آج وارا سلطنت مراکش میں ہوں تو کل قرطبہ میں اور پرمون پھر افریقہ میں، اسی طرح بار بار اضلاع سلطنت کے دورہ میں وقت گزر جاتا ہے، اور اسی دوران میں سلسلہ تصنیف بھی جاری رہتا ہے، جو اکثر اس پریشان

خیالی کی حالت میں ناکمل اور ادھورا رہ جاتا ہے،

سلسلہ کے آغاز میں کتاب البیان اور کتاب الالہیات ساتھ ساتھ لکھنا شروع کی، اسی اشارہ میں بیمار ہو گیا، اور زلیست کی امید نہیں رہی، اس خیال سے کتاب البیان کو چھوڑ کر کتاب الالہیات کی تکمیل میں مصروف ہو گیا، کہ کتاب البیان کے ساتھ کہیں یہ بھی نہ رہ جائے، سلسلہ ۱۱ (۱۱۰۰) میں اس کو پھر مرگوا آنا پڑا اور یہاں رسالہ جوہر الکون De De. Solentia aulio تمام ہوا

سلسلہ ۱۲ (۱۱۰۰) میں وہ پھر شیلیہ واپس آیا اور یہاں علم کلام میں دور سائے کشف الاولیاء اور فصل المقال تصنیف کیے، چنانچہ ان رسالوں کے ایک قدیم قلمی نسخہ کے آخر میں یہ عبارت درج ہے، فان كان المفلح منه في سنة خمس وسبعين وخمسة ، سلسلہ ۱۳ میں ابن الطفیل کی وفات کی وجہ سے یوسف نے اس کو مراکش میں بلایا اور اپنا طبیب خاص مقرر کیا، اسی سال محمد بن نعیمت قاضی قرطبہ کے مرنے پر وہ قرطبہ کا قاضی القضاۃ مقرر ہوا، اب ایک طرف منصب طبابت کی بنا پر اس کو مراکش میں قیام کرنا پڑا تھا، دوسری جانب وہ ساری مملکت کے صیغۂ عدالت کا افسر تھا، اور اس تعلق سے حکومت کے تمام امضاع کا دورہ کرتا تھا، یہ اس کی ترقی میں آخری منصب تھا، جس پر اس کے باپ داؤد بھی چلے فرما رہے ہو چکے تھے اور جس کا وہ اپنی ابتدائی عمر سے اپنی لیاقت کی بنا پر حقدار تھا،

سلسلہ ۱۴ میں یوسف نے وفات پائی اور اس کا بیٹا یعقوب منصور تخت نشین ہوا، یہ نہایت عالم و فاضل اور دیندار بادشاہ تھا، پنجو تہ نماز جماعت کے ساتھ شہر کی مسجدوں میں ادا کرتا تھا، اس کے زمانہ میں موحدین کی حکومت اتمائے عروج کو پہنچ گئی تھی، اس نے عیسائیوں کو کئی معرکوں میں شکستیں دے کر اندلس کے بہت سے اضلاع و ایسے لیے تھے، یہاں تک کہ اون کے دار الحکومت طلیطلہ تک پہنچ گیا تھا، فقہ و حدیث میں اچھی خاصی مہارت رکھتا تھا، اس نے اپنے زمانہ کے فقہاء کو حکم دیا تھا کہ کسی

امام یا مجتہد کی تقلید نہ کریں بلکہ خود اپنے اجتہاد سے فیصلہ کریں، عدالتوں میں فروع فقہ کی پابندی ادا تھا
دی تھی، جو فیصلہ کیا جاتا تھا قرآن و حدیث اجماع و قیاس سے کیا جاتا تھا، چنانچہ ابن خلکان نے اس کے
تذکرہ میں جہاں اس واقعہ کا ذکر کیا ہے لکھا ہے کہ ہمارے زمانہ میں مغرب سے جو علماء آئے، مثلاً
ابو الخطاب بن وحیہ، ابو عمرو بن وحیہ، اور محی الدین بن عربی، وغیرہ سب کا یہی طریقہ تھا، یعنی کسی کی
تقلید نہیں کرتے تھے۔

منصور نے جیسا کہ اس کی علم پر درسی سے توقع تھی، ابن رشد کی نہایت قدردانی کی، اور
اس کے عہد حکومت میں ابن رشد کی اتنی قدر و منزلت کی گئی جو اس سے پہلے کبھی اس کو حاصل نہیں ہوئی
تھی، دنیوی ترقی کے آخری مناصب پر وہ یوسف ہی کے عہد میں پہنچ چکا تھا، لیکن اب ان مناصب
کے علاوہ اس کو یعقوب منصور کی ندیمی کا بھی فخر حاصل ہوا، یعقوب منصور اکثر اس سے فرہت کے اوقات
میں علمی مسائل پر بحث کیا کرتا تھا، اور اس کی بے تکلفی منصور کے ساتھ اتنی بڑھ گئی تھی کہ اکثر وہ سلسلہ گفتگو
میں بے تکلفانہ ان الفاظ میں منصور کو مخاطب کرتا تھا کہ "اسمع یا اخی" یعنی اے بھائی سنو۔

آخر عمر میں ابن رشد اپنے وطن قرطبہ میں مقیم رہنے لگا تھا جہاں وہ اپنا سارا وقت علمی مشاغل میں
گزارتا تھا، ۱۱۵۷ھ میں یعقوب منصور کو جبکہ وہ ابن غانیہ کی بغاوت فرو کرنے میں مشغول تھا، دفعۃً یہ اطلاع
ملی کہ الفاسو کی فوجیں اندلس میں سرگرم فساد ہیں اور مسلمانوں کی بے پناہ مبینوں کو لوٹ رہی ہیں، یہ سیکرہ
اندلس کی طرف لوٹ پڑا، قرطبہ پہنچ کر اس نے تین دن یہاں قیام کیا اور اس قلیل مدت قیام میں بے انتہا
فوجیں جمع کر لیں، اس زمانہ میں ابن رشد بھیہیں مقیم تھا، جب چلنے لگا تو ابن رشد کو داعی ملاقات کے لئے

لے ابن خلکان جلد دوم صفحہ ۴۴، ابن حمویہ جو اسی عہد میں اندلس آیا ہے بیان کرتا ہے کہ بادشاہ خود مجتہد ہے اور یہاں کے
علماء اس کو ظاہر یہ فرقہ سے سمجھتے ہیں، اس نے ایک مجموعہ تصانیف مرتب کیا جو جس میں اپنے اجتہادات قلمبند کئے ہیں، ۱۱۵۷ھ میں ابن رشد

طلب کیا، ابن ابی صبیحہ اس ملاقات کا نقل غنی ابوالولید الباجی کی روایت سے حسب ذیل بیان کرتا ہے،

”منصور جب ۹۵ھ ۱۱۹ھ میں الفاسودہم پر حملہ کرنے کی غرض سے قرطبہ میں تیار کیا گیا تھا

تو اس نے دواعی ملاقات کے لیے ابن رشد کو طلب کیا، دربار میں ابو محمد عبد الواحد کو سید رسوخ حاصل تھا،

وہ منصور کا داماد اور ندیم خاص تھا، اس کے بیٹے علی کو منصور نے ازلیقہ کی گورنری دی تھی، دربار میں ابو

محمد عبد الواحد کی کرسی تیسرے نمبر پر تھی، لیکن اس روز منصور نے ابن رشد کو بلو کر عبد الواحد سے بھی اس کو

آگے بڑھایا، یعنی خاص اپنے پہلو میں اس کو جگہ دی، اور دیر تک بے تکلفانہ باتیں کرتا رہا، باہر اس کے

دشمنوں نے یہ خبر سنا دی کہ منصور نے اس کے قتل کا حکم دیدیا ہے، طلبہ کی جماعت کثیر باہر منتظر تھی، یہ خبر سنا کر

سب پریشان ہو گئے، جب تھوڑی دیر کے بعد ابن رشد باہر آیا تو اس کے دوستوں نے اس قدر مزلت پر

اس کو مبارکباد دی، لیکن انجام میں حکیم نے بجائے اسکے کہ مسرت کا اظہار کرنا انفسوس ظاہر کیا اور کہا کہ

یہ خوشی کا نہیں بلکہ رنج کا موقع ہے، کیونکہ دفعۃً اس درجہ کا تقرب بُرے نتائج پیدا کر گیا،

چنانچہ یہ انتہائی تقرب اوس کے حاسدوں اور دشمنوں سے دیکھا نہ گیا اور بقول رینان کے یہی تقرب اس کی

ہلاکت و بربادی کا باعث بن گیا، حاسدوں نے بادشاہ سے اس کی بیدینی کی شکایتیں جن سے اوں کی

اصلی غرض محض یہ تھی کہ ابن رشد بادشاہ کی نظروں سے گر جائے یا ہلاک کر ڈالا جائے، چنانچہ وہ اپنے مقصد میں

کامیاب ہو گئے، اور ابن رشد کی زندگی کے آخری چار سال نہایت فلاکت و دولت کی حالت میں بسر ہوئے،

بادشاہ نے اس کو قرطبہ کے قریب بمقام لوسینا جلاوطن کر کے بھیج دیا، جہاں وہ غربت کی حالت میں

بسر کرتا رہا،



(۴)

ابن رشد کی تباہی کے اسباب

شخصی حکومتوں کا نظام کچھ اس طرح کا ہوتا ہے کہ بادشاہ سے خون زدہ رہنے کے باعث باشندوں کو ہر دم یہ خیال رہتا رہتا رہتا ہے کہ اگر بادشاہ کی نظر عنایت پھر گئی تو اسی وقت ہماری زندگی کا خاتمہ ہے، خاص کر جو لوگ شاہی دربار میں بار و بار بادشاہ کے مقرب ہوتے ہیں اور ان کی جان تو ہر وقت سولی پر رہتی ہے اور کسی وقت اور ان کو آرام نصیب نہیں ہوتا، خود بادشاہوں کی حالت یہ ہوتی ہے کہ وہ کسی اصول زندگی کے پابند نہیں ہوتے، ہر وقت سازشیوں کا مجمع رہتا ہے، جو بادشاہ کی تلون مزاحی سے فائدہ اٹھا کر اپنے مطلب حاصل کیا کرتے ہیں، ان سازشیوں کو دین و دنیا کسی بات کی پروا نہیں ہوتی اور نہ ان کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ مذہب یا سلطنت کی حفاظت کی جائے بلکہ مذہب کی آڑ میں وہ محض اپنے دشمنوں کو زک دینا چاہتے ہیں، اور ایسی سازشیں پیدا کرتے ہیں کہ کوئی ایسی شخص جو اندرونی معاملات سے واقف نہ ہو ہرگز یہ نہیں سمجھ سکتا کہ اس سازش کی اصل غرض کیا ہے، ابن رشد چونکہ اس حقیقت سے باخبر تھا، اس لیے اس نے اپنے دوستوں کو اس فوری تقرب پر اظہارِ مسرت کرتے ہوئے دیکھ کر یہ جواب دیا کہ یہ خوشی کا نہیں بلکہ رنج کا موقع ہے، کیونکہ دفعتاً اس درجہ کا تقرب بڑے نتائج پیدا کرے گا۔

یعقوب منصور کی کیا خصوصیت ہے، عموماً سلاطین اسلام نے اپنے عہد کے یگانہ روزگار فضلہ کے قتل سے اپنے ہاتھ رنگیں کیے ہیں، منصور عباسی نے ابو مسلم خراسانی اور سلتہ ابن اخطال کو قتل کیا، ہارون رشید نے ہراکمہ کے قتل سے اپنے ہاتھ رنگے، امون نے اپنے باپ کے نقش قدم پر چکر حسن بن سهل بن زنجب کے خاندان کو مٹایا، ابن رشد جو اہل علم کی مجلس کا رکن اعظم تھا، زمانہ کی سفاکیوں سے کیوں کر بچ سکتا تھا، چنانچہ اس کا بھی وقت آگیا، اور اندلس کے مایہ ناز فلسفی کو، جو اپنے ملک میں دماغی ترقی کا علمبردار تھا،

یعقوب منصور نے جو عدل و انصاف کا پیکر مجسم مشہور تھا، برباد کر کے اپنے اسلات کے پہلو میں جگہ حاصل کی
ابن رشد کی تباہی ادب بادی چونکہ ایک حیرت انگیز واقعہ ہے، اس لئے مؤرخین نے اس کے
اسباب کی تحقیق میں بہت جدوجہد کی ہے، اور مختلف مؤرخوں نے مختلف اسباب بتائے ہیں،

(۱) ایک روایت یہ ہے کہ یعقوب کا بھائی ابو یحییٰ جو قرطبہ کا گورنر تھا اس کے ساتھ ابن رشد
بہت میل جول رکھتا تھا، شاید یہ وجہ ہو کہ ابن رشد ابو یحییٰ کے ساتھ یعقوب سے بھی زیادہ بے تکلفی کا
اظہار کرنے لگا ہو، اور یہ بات یعقوب کو ناگوار ہوئی ہو، یا یہ وجہ ہو کہ یعقوب ابو یحییٰ سے بغراض تھا اور
اس بنا پر یہ نہیں چاہتا تھا کہ اس کا کوئی مقرب خاص ابو یحییٰ سے میل جول پیدا کرے، بہر حال یہ ہم
روایت انصاری کی ہے،

(۲) دوسری روایت یہ ہے کہ ابن رشد نے ارسطو کی کتاب الحیوانات کی جو شرح لکھی اسپین
زرافہ کے ذکر میں لکھا کہ میں نے اس جانور کو بادشاہ بربر یعنی منصور کے ہاں دیکھا ہے، یہ معمولی طریقہ
خطاب منصور کی صریح توہین تھی،

یہ قاضی ابومروان الباجی اور انصاری کی متفقہ روایت ہے، انصاری کے الفاظ
حسب ذیل ہیں،

یقال ان من اسباب نکتہ ان قال فی	ابن رشد کی بربادی کا ایک یہ سبب بیان کیا جاتا ہے
کتاب الجیوان له و ایت الزرافہ	اس نے اپنی کتاب حیوانات میں زرافہ کے ذکر میں لکھا،
عند ملک البربر وان ذالک	کہ میں نے اس جانور کو بادشاہ بربر کے ہاں دیکھا ہے، یہ عبارت
وجد بخطه فاوقف علیه	خود اس کے ہاتھ کی لکھی ہوئی تھی، منصور کو جب اسکی اطلاع
المنصور فصر بسفک دمہ	دی گئی تو وہ ابن رشد کے قتل پر آمادہ ہو گیا،

ابن رشد "رجلان صوفیہ" صفحہ ۱۱، صفحہ ۱۲، طبقات الاطباء صفر، ۱۱، ۱۲، ۱۳، ۱۴، ۱۵، ۱۶، ۱۷، ۱۸، ۱۹، ۲۰، ۲۱، ۲۲، ۲۳، ۲۴، ۲۵، ۲۶، ۲۷، ۲۸، ۲۹، ۳۰، ۳۱، ۳۲، ۳۳، ۳۴، ۳۵، ۳۶، ۳۷، ۳۸، ۳۹، ۴۰، ۴۱، ۴۲، ۴۳، ۴۴، ۴۵، ۴۶، ۴۷، ۴۸، ۴۹، ۵۰، ۵۱، ۵۲، ۵۳، ۵۴، ۵۵، ۵۶، ۵۷، ۵۸، ۵۹، ۶۰، ۶۱، ۶۲، ۶۳، ۶۴، ۶۵، ۶۶، ۶۷، ۶۸، ۶۹، ۷۰، ۷۱، ۷۲، ۷۳، ۷۴، ۷۵، ۷۶، ۷۷، ۷۸، ۷۹، ۸۰، ۸۱، ۸۲، ۸۳، ۸۴، ۸۵، ۸۶، ۸۷، ۸۸، ۸۹، ۹۰، ۹۱، ۹۲، ۹۳، ۹۴، ۹۵، ۹۶، ۹۷، ۹۸، ۹۹، ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۰۲، ۱۰۳، ۱۰۴، ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۲۳، ۱۲۴، ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۳۲، ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۴۶، ۱۴۷، ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۵۷، ۱۵۸، ۱۵۹، ۱۶۰، ۱۶۱، ۱۶۲، ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۶۷، ۱۶۸، ۱۶۹، ۱۷۰، ۱۷۱، ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۷۴، ۱۷۵، ۱۷۶، ۱۷۷، ۱۷۸، ۱۷۹، ۱۸۰، ۱۸۱، ۱۸۲، ۱۸۳، ۱۸۴، ۱۸۵، ۱۸۶، ۱۸۷، ۱۸۸، ۱۸۹، ۱۹۰، ۱۹۱، ۱۹۲، ۱۹۳، ۱۹۴، ۱۹۵، ۱۹۶، ۱۹۷، ۱۹۸، ۱۹۹، ۲۰۰، ۲۰۱، ۲۰۲، ۲۰۳، ۲۰۴، ۲۰۵، ۲۰۶، ۲۰۷، ۲۰۸، ۲۰۹، ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۱۲، ۲۱۳، ۲۱۴، ۲۱۵، ۲۱۶، ۲۱۷، ۲۱۸، ۲۱۹، ۲۲۰، ۲۲۱، ۲۲۲، ۲۲۳، ۲۲۴، ۲۲۵، ۲۲۶، ۲۲۷، ۲۲۸، ۲۲۹، ۲۳۰، ۲۳۱، ۲۳۲، ۲۳۳، ۲۳۴، ۲۳۵، ۲۳۶، ۲۳۷، ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۴۰، ۲۴۱، ۲۴۲، ۲۴۳، ۲۴۴، ۲۴۵، ۲۴۶، ۲۴۷، ۲۴۸، ۲۴۹، ۲۵۰، ۲۵۱، ۲۵۲، ۲۵۳، ۲۵۴، ۲۵۵، ۲۵۶، ۲۵۷، ۲۵۸، ۲۵۹، ۲۶۰، ۲۶۱، ۲۶۲، ۲۶۳، ۲۶۴، ۲۶۵، ۲۶۶، ۲۶۷، ۲۶۸، ۲۶۹، ۲۷۰، ۲۷۱، ۲۷۲، ۲۷۳، ۲۷۴، ۲۷۵، ۲۷۶، ۲۷۷، ۲۷۸، ۲۷۹، ۲۸۰، ۲۸۱، ۲۸۲، ۲۸۳، ۲۸۴، ۲۸۵، ۲۸۶، ۲۸۷، ۲۸۸، ۲۸۹، ۲۹۰، ۲۹۱، ۲۹۲، ۲۹۳، ۲۹۴، ۲۹۵، ۲۹۶، ۲۹۷، ۲۹۸، ۲۹۹، ۳۰۰، ۳۰۱، ۳۰۲، ۳۰۳، ۳۰۴، ۳۰۵، ۳۰۶، ۳۰۷، ۳۰۸، ۳۰۹، ۳۱۰، ۳۱۱، ۳۱۲، ۳۱۳، ۳۱۴، ۳۱۵، ۳۱۶، ۳۱۷، ۳۱۸، ۳۱۹، ۳۲۰، ۳۲۱، ۳۲۲، ۳۲۳، ۳۲۴، ۳۲۵، ۳۲۶، ۳۲۷، ۳۲۸، ۳۲۹، ۳۳۰، ۳۳۱، ۳۳۲، ۳۳۳، ۳۳۴، ۳۳۵، ۳۳۶، ۳۳۷، ۳۳۸، ۳۳۹، ۳۴۰، ۳۴۱، ۳۴۲، ۳۴۳، ۳۴۴، ۳۴۵، ۳۴۶، ۳۴۷، ۳۴۸، ۳۴۹، ۳۵۰، ۳۵۱، ۳۵۲، ۳۵۳، ۳۵۴، ۳۵۵، ۳۵۶، ۳۵۷، ۳۵۸، ۳۵۹، ۳۶۰، ۳۶۱، ۳۶۲، ۳۶۳، ۳۶۴، ۳۶۵، ۳۶۶، ۳۶۷، ۳۶۸، ۳۶۹، ۳۷۰، ۳۷۱، ۳۷۲، ۳۷۳، ۳۷۴، ۳۷۵، ۳۷۶، ۳۷۷، ۳۷۸، ۳۷۹، ۳۸۰، ۳۸۱، ۳۸۲، ۳۸۳، ۳۸۴، ۳۸۵، ۳۸۶، ۳۸۷، ۳۸۸، ۳۸۹، ۳۹۰، ۳۹۱، ۳۹۲، ۳۹۳، ۳۹۴، ۳۹۵، ۳۹۶، ۳۹۷، ۳۹۸، ۳۹۹، ۴۰۰، ۴۰۱، ۴۰۲، ۴۰۳، ۴۰۴، ۴۰۵، ۴۰۶، ۴۰۷، ۴۰۸، ۴۰۹، ۴۱۰، ۴۱۱، ۴۱۲، ۴۱۳، ۴۱۴، ۴۱۵، ۴۱۶، ۴۱۷، ۴۱۸، ۴۱۹، ۴۲۰، ۴۲۱، ۴۲۲، ۴۲۳، ۴۲۴، ۴۲۵، ۴۲۶، ۴۲۷، ۴۲۸، ۴۲۹، ۴۳۰، ۴۳۱، ۴۳۲، ۴۳۳، ۴۳۴، ۴۳۵، ۴۳۶، ۴۳۷، ۴۳۸، ۴۳۹، ۴۴۰، ۴۴۱، ۴۴۲، ۴۴۳، ۴۴۴، ۴۴۵، ۴۴۶، ۴۴۷، ۴۴۸، ۴۴۹، ۴۵۰، ۴۵۱، ۴۵۲، ۴۵۳، ۴۵۴، ۴۵۵، ۴۵۶، ۴۵۷، ۴۵۸، ۴۵۹، ۴۶۰، ۴۶۱، ۴۶۲، ۴۶۳، ۴۶۴، ۴۶۵، ۴۶۶، ۴۶۷، ۴۶۸، ۴۶۹، ۴۷۰، ۴۷۱، ۴۷۲، ۴۷۳، ۴۷۴، ۴۷۵، ۴۷۶، ۴۷۷، ۴۷۸، ۴۷۹، ۴۸۰، ۴۸۱، ۴۸۲، ۴۸۳، ۴۸۴، ۴۸۵، ۴۸۶، ۴۸۷، ۴۸۸، ۴۸۹، ۴۹۰، ۴۹۱، ۴۹۲، ۴۹۳، ۴۹۴، ۴۹۵، ۴۹۶، ۴۹۷، ۴۹۸، ۴۹۹، ۵۰۰، ۵۰۱، ۵۰۲، ۵۰۳، ۵۰۴، ۵۰۵، ۵۰۶، ۵۰۷، ۵۰۸، ۵۰۹، ۵۱۰، ۵۱۱، ۵۱۲، ۵۱۳، ۵۱۴، ۵۱۵، ۵۱۶، ۵۱۷، ۵۱۸، ۵۱۹، ۵۲۰، ۵۲۱، ۵۲۲، ۵۲۳، ۵۲۴، ۵۲۵، ۵۲۶، ۵۲۷، ۵۲۸، ۵۲۹، ۵۳۰، ۵۳۱، ۵۳۲، ۵۳۳، ۵۳۴، ۵۳۵، ۵۳۶، ۵۳۷، ۵۳۸، ۵۳۹، ۵۴۰، ۵۴۱، ۵۴۲، ۵۴۳، ۵۴۴، ۵۴۵، ۵۴۶، ۵۴۷، ۵۴۸، ۵۴۹، ۵۵۰، ۵۵۱، ۵۵۲، ۵۵۳، ۵۵۴، ۵۵۵، ۵۵۶، ۵۵۷، ۵۵۸، ۵۵۹، ۵۶۰، ۵۶۱، ۵۶۲، ۵۶۳، ۵۶۴، ۵۶۵، ۵۶۶، ۵۶۷، ۵۶۸، ۵۶۹، ۵۷۰، ۵۷۱، ۵۷۲، ۵۷۳، ۵۷۴، ۵۷۵، ۵۷۶، ۵۷۷، ۵۷۸، ۵۷۹، ۵۸۰، ۵۸۱، ۵۸۲، ۵۸۳، ۵۸۴، ۵۸۵، ۵۸۶، ۵۸۷، ۵۸۸، ۵۸۹، ۵۹۰، ۵۹۱، ۵۹۲، ۵۹۳، ۵۹۴، ۵۹۵، ۵۹۶، ۵۹۷، ۵۹۸، ۵۹۹، ۶۰۰، ۶۰۱، ۶۰۲، ۶۰۳، ۶۰۴، ۶۰۵، ۶۰۶، ۶۰۷، ۶۰۸، ۶۰۹، ۶۱۰، ۶۱۱، ۶۱۲، ۶۱۳، ۶۱۴، ۶۱۵، ۶۱۶، ۶۱۷، ۶۱۸، ۶۱۹، ۶۲۰، ۶۲۱، ۶۲۲، ۶۲۳، ۶۲۴، ۶۲۵، ۶۲۶، ۶۲۷، ۶۲۸، ۶۲۹، ۶۳۰، ۶۳۱، ۶۳۲، ۶۳۳، ۶۳۴، ۶۳۵، ۶۳۶، ۶۳۷، ۶۳۸، ۶۳۹، ۶۴۰، ۶۴۱، ۶۴۲، ۶۴۳، ۶۴۴، ۶۴۵، ۶۴۶، ۶۴۷، ۶۴۸، ۶۴۹، ۶۵۰، ۶۵۱، ۶۵۲، ۶۵۳، ۶۵۴، ۶۵۵، ۶۵۶، ۶۵۷، ۶۵۸، ۶۵۹، ۶۶۰، ۶۶۱، ۶۶۲، ۶۶۳، ۶۶۴، ۶۶۵، ۶۶۶، ۶۶۷، ۶۶۸، ۶۶۹، ۶۷۰، ۶۷۱، ۶۷۲، ۶۷۳، ۶۷۴، ۶۷۵، ۶۷۶، ۶۷۷، ۶۷۸، ۶۷۹، ۶۸۰، ۶۸۱، ۶۸۲، ۶۸۳، ۶۸۴، ۶۸۵، ۶۸۶، ۶۸۷، ۶۸۸، ۶۸۹، ۶۹۰، ۶۹۱، ۶۹۲، ۶۹۳، ۶۹۴، ۶۹۵، ۶۹۶، ۶۹۷، ۶۹۸، ۶۹۹، ۷۰۰، ۷۰۱، ۷۰۲، ۷۰۳، ۷۰۴، ۷۰۵، ۷۰۶، ۷۰۷، ۷۰۸، ۷۰۹، ۷۱۰، ۷۱۱، ۷۱۲، ۷۱۳، ۷۱۴، ۷۱۵، ۷۱۶، ۷۱۷، ۷۱۸، ۷۱۹، ۷۲۰، ۷۲۱، ۷۲۲، ۷۲۳، ۷۲۴، ۷۲۵، ۷۲۶، ۷۲۷، ۷۲۸، ۷۲۹، ۷۳۰، ۷۳۱، ۷۳۲، ۷۳۳، ۷۳۴، ۷۳۵، ۷۳۶، ۷۳۷، ۷۳۸، ۷۳۹، ۷۴۰، ۷۴۱، ۷۴۲، ۷۴۳، ۷۴۴، ۷۴۵، ۷۴۶، ۷۴۷، ۷۴۸، ۷۴۹، ۷۵۰، ۷۵۱، ۷۵۲، ۷۵۳، ۷۵۴، ۷۵۵، ۷۵۶، ۷۵۷، ۷۵۸، ۷۵۹، ۷۶۰، ۷۶۱، ۷۶۲، ۷۶۳، ۷۶۴، ۷۶۵، ۷۶۶، ۷۶۷، ۷۶۸، ۷۶۹، ۷۷۰، ۷۷۱، ۷۷۲، ۷۷۳، ۷۷۴، ۷۷۵، ۷۷۶، ۷۷۷، ۷۷۸، ۷۷۹، ۷۸۰، ۷۸۱، ۷۸۲، ۷۸۳، ۷۸۴، ۷۸۵، ۷۸۶، ۷۸۷، ۷۸۸، ۷۸۹، ۷۹۰، ۷۹۱، ۷۹۲، ۷۹۳، ۷۹۴، ۷۹۵، ۷۹۶، ۷۹۷، ۷۹۸، ۷۹۹، ۸۰۰، ۸۰۱، ۸۰۲، ۸۰۳، ۸۰۴، ۸۰۵، ۸۰۶، ۸۰۷، ۸۰۸، ۸۰۹، ۸۱۰، ۸۱۱، ۸۱۲، ۸۱۳، ۸۱۴، ۸۱۵، ۸۱۶، ۸۱۷، ۸۱۸، ۸۱۹، ۸۲۰، ۸۲۱، ۸۲۲، ۸۲۳، ۸۲۴، ۸۲۵، ۸۲۶، ۸۲۷، ۸۲۸، ۸۲۹، ۸۳۰، ۸۳۱، ۸۳۲، ۸۳۳، ۸۳۴، ۸۳۵، ۸۳۶، ۸۳۷، ۸۳۸، ۸۳۹، ۸۴۰، ۸۴۱، ۸۴۲، ۸۴۳، ۸۴۴، ۸۴۵، ۸۴۶، ۸۴۷، ۸۴۸، ۸۴۹، ۸۵۰، ۸۵۱، ۸۵۲، ۸۵۳، ۸۵۴، ۸۵۵، ۸۵۶، ۸۵۷، ۸۵۸، ۸۵۹، ۸۶۰، ۸۶۱، ۸۶۲، ۸۶۳، ۸۶۴، ۸۶۵، ۸۶۶، ۸۶۷، ۸۶۸، ۸۶۹، ۸۷۰، ۸۷۱، ۸۷۲، ۸۷۳، ۸۷۴، ۸۷۵، ۸۷۶، ۸۷۷، ۸۷۸، ۸۷۹، ۸۸۰، ۸۸۱، ۸۸۲، ۸۸۳، ۸۸۴، ۸۸۵، ۸۸۶، ۸۸۷، ۸۸۸، ۸۸۹، ۸۹۰، ۸۹۱، ۸۹۲، ۸۹۳، ۸۹۴، ۸۹۵، ۸۹۶، ۸۹۷، ۸۹۸، ۸۹۹، ۹۰۰، ۹۰۱، ۹۰۲، ۹۰۳، ۹۰۴، ۹۰۵، ۹۰۶، ۹۰۷، ۹۰۸، ۹۰۹، ۹۱۰، ۹۱۱، ۹۱۲، ۹۱۳، ۹۱۴، ۹۱۵، ۹۱۶، ۹۱۷، ۹۱۸، ۹۱۹، ۹۲۰، ۹۲۱، ۹۲۲، ۹۲۳، ۹۲۴، ۹۲۵، ۹۲۶، ۹۲۷، ۹۲۸، ۹۲۹، ۹۳۰، ۹۳۱، ۹۳۲، ۹۳۳، ۹۳۴، ۹۳۵، ۹۳۶، ۹۳۷، ۹۳۸، ۹۳۹، ۹۴۰، ۹۴۱، ۹۴۲، ۹۴۳، ۹۴۴، ۹۴۵، ۹۴۶، ۹۴۷، ۹۴۸، ۹۴۹، ۹۵۰، ۹۵۱، ۹۵۲، ۹۵۳، ۹۵۴، ۹۵۵، ۹۵۶، ۹۵۷، ۹۵۸، ۹۵۹، ۹۶۰، ۹۶۱، ۹۶۲، ۹۶۳، ۹۶۴، ۹۶۵، ۹۶۶، ۹۶۷، ۹۶۸، ۹۶۹، ۹۷۰، ۹۷۱، ۹۷۲، ۹۷۳، ۹۷۴، ۹۷۵، ۹۷۶، ۹۷۷، ۹۷۸، ۹۷۹، ۹۸۰، ۹۸۱، ۹۸۲، ۹۸۳، ۹۸۴، ۹۸۵، ۹۸۶، ۹۸۷، ۹۸۸، ۹۸۹، ۹۹۰، ۹۹۱، ۹۹۲، ۹۹۳، ۹۹۴، ۹۹۵، ۹۹۶، ۹۹۷، ۹۹۸، ۹۹۹، ۱۰۰۰، ۱۰۰۱، ۱۰۰۲، ۱۰۰۳، ۱۰۰۴، ۱۰۰۵، ۱۰۰۶، ۱۰۰۷، ۱۰۰۸، ۱۰۰۹، ۱۰۱۰، ۱۰۱۱، ۱۰۱۲، ۱۰۱۳، ۱۰۱۴، ۱۰۱۵، ۱۰۱۶، ۱۰۱۷، ۱۰۱۸، ۱۰۱۹، ۱۰۲۰، ۱۰۲۱، ۱۰۲۲، ۱۰۲۳، ۱۰۲۴، ۱۰۲۵، ۱۰۲۶، ۱۰۲۷، ۱۰۲۸، ۱۰۲۹، ۱۰۳۰، ۱۰۳۱، ۱۰۳۲، ۱۰۳۳، ۱۰۳۴، ۱۰۳۵، ۱۰۳۶، ۱۰۳۷، ۱۰۳۸، ۱۰۳۹، ۱۰۴۰، ۱۰۴۱، ۱۰۴۲، ۱۰۴۳، ۱۰۴۴، ۱۰۴۵، ۱۰۴۶، ۱۰۴۷، ۱۰۴۸، ۱۰۴۹، ۱۰۵۰، ۱۰۵۱، ۱۰۵۲، ۱۰۵۳، ۱۰۵۴، ۱۰۵۵، ۱۰۵۶، ۱۰۵۷، ۱۰۵۸، ۱۰۵۹، ۱۰۶۰، ۱۰۶۱، ۱۰۶۲، ۱۰۶۳، ۱۰۶۴، ۱۰۶۵، ۱۰۶۶، ۱۰۶۷، ۱۰۶۸، ۱۰۶۹، ۱۰۷۰، ۱۰۷۱، ۱۰۷۲، ۱۰۷۳، ۱۰۷۴، ۱۰۷۵، ۱۰۷۶، ۱۰۷۷، ۱۰۷۸، ۱۰۷۹، ۱۰۸۰، ۱۰۸۱، ۱۰۸۲، ۱۰۸۳، ۱۰۸۴، ۱۰۸۵، ۱۰۸۶، ۱۰۸۷، ۱۰۸۸، ۱۰۸۹، ۱۰۹۰، ۱۰۹۱، ۱۰۹۲، ۱۰۹۳، ۱۰۹۴، ۱۰۹۵، ۱۰۹۶، ۱۰۹۷، ۱۰۹۸، ۱۰۹۹، ۱۱۰۰، ۱۱۰۱، ۱۱۰۲، ۱۱۰۳، ۱۱۰۴، ۱۱۰۵، ۱۱۰۶، ۱۱۰۷، ۱۱۰۸، ۱۱۰۹، ۱۱۱۰، ۱۱۱۱، ۱۱۱۲، ۱۱۱۳، ۱۱۱۴، ۱۱۱۵، ۱۱۱۶، ۱۱۱۷، ۱۱۱۸، ۱۱۱۹، ۱۱۲۰، ۱۱۲۱، ۱۱۲۲، ۱۱۲۳، ۱۱۲۴، ۱۱۲۵، ۱۱۲۶، ۱۱۲۷، ۱۱۲۸، ۱۱۲۹، ۱۱۳۰، ۱۱۳۱، ۱۱۳۲، ۱۱۳۳، ۱۱۳۴، ۱۱۳۵، ۱۱۳۶، ۱۱۳۷، ۱۱۳۸، ۱۱۳۹، ۱۱۴۰، ۱۱۴۱، ۱۱۴۲، ۱۱۴۳، ۱۱۴۴، ۱۱۴۵، ۱۱۴۶، ۱۱۴۷، ۱۱۴۸، ۱۱۴۹، ۱۱۵۰، ۱۱۵۱، ۱۱۵۲، ۱۱۵۳، ۱۱۵۴، ۱۱۵۵، ۱۱۵۶، ۱۱۵۷، ۱۱۵۸، ۱۱۵۹، ۱۱۶۰، ۱۱۶۱، ۱۱۶۲، ۱۱۶۳، ۱۱۶۴، ۱۱۶۵، ۱۱۶۶، ۱۱۶۷، ۱۱۶۸، ۱۱۶۹، ۱۱۷۰، ۱۱۷۱، ۱۱۷۲، ۱۱۷۳، ۱۱۷۴، ۱۱۷۵، ۱۱۷۶، ۱۱۷۷، ۱۱۷۸، ۱۱۷۹، ۱۱۸۰، ۱۱۸۱، ۱۱۸۲، ۱۱۸۳، ۱۱۸۴، ۱۱۸۵، ۱۱۸۶، ۱۱۸۷، ۱۱۸۸، ۱۱۸۹، ۱۱۹۰، ۱۱۹۱، ۱۱۹۲، ۱۱۹۳، ۱۱۹۴، ۱۱۹۵، ۱۱۹۶، ۱۱۹۷، ۱۱۹۸، ۱۱۹۹، ۱۲۰۰، ۱۲۰۱، ۱۲۰۲، ۱۲۰۳، ۱۲۰۴، ۱۲۰۵، ۱۲۰۶، ۱۲۰۷، ۱۲۰۸، ۱۲۰۹، ۱۲۱۰، ۱۲۱۱، ۱۲۱۲، ۱۲۱۳، ۱۲۱۴، ۱۲۱۵، ۱۲۱۶، ۱۲۱۷، ۱۲۱۸، ۱۲۱۹، ۱۲۲۰، ۱۲۲۱، ۱۲۲۲، ۱۲۲۳، ۱۲۲۴، ۱۲۲۵، ۱۲۲۶، ۱۲۲۷، ۱۲۲۸، ۱۲۲۹، ۱۲۳۰، ۱۲۳۱، ۱۲۳۲، ۱۲۳۳، ۱۲۳۴، ۱۲۳۵، ۱۲۳۶، ۱۲۳۷، ۱۲۳۸، ۱۲۳۹، ۱۲۴۰، ۱۲۴۱، ۱۲۴۲، ۱۲۴۳، ۱۲۴۴، ۱۲۴۵، ۱۲۴۶، ۱۲۴۷، ۱۲۴۸، ۱۲۴۹، ۱۲۵۰، ۱۲۵۱، ۱۲۵۲، ۱۲۵۳، ۱۲۵۴، ۱۲۵۵، ۱۲۵۶، ۱۲۵۷، ۱۲۵۸، ۱۲۵۹، ۱۲۶۰، ۱۲۶۱، ۱۲۶۲، ۱۲۶۳، ۱۲۶۴، ۱۲۶۵، ۱۲۶۶، ۱۲۶۷، ۱۲۶۸، ۱۲۶۹، ۱۲۷۰، ۱۲۷۱، ۱۲۷۲، ۱۲۷۳، ۱۲۷۴، ۱۲۷۵، ۱۲۷۶، ۱۲۷۷، ۱۲۷۸، ۱۲۷۹، ۱۲۸۰، ۱۲۸۱، ۱۲۸۲، ۱۲۸۳، ۱۲۸۴، ۱۲۸۵، ۱۲۸۶، ۱۲۸۷، ۱۲۸۸، ۱۲۸۹، ۱۲۹۰، ۱۲۹۱، ۱۲۹۲، ۱۲۹۳، ۱۲۹۴، ۱۲۹۵، ۱۲۹۶، ۱۲۹۷، ۱۲۹۸، ۱۲۹۹، ۱۳۰۰، ۱۳۰۱، ۱۳۰۲، ۱۳۰۳، ۱۳۰۴، ۱۳۰۵، ۱۳۰۶، ۱۳۰۷، ۱۳۰۸، ۱۳۰۹، ۱۳۱۰، ۱۳۱۱، ۱۳۱۲، ۱۳۱۳، ۱۳۱۴، ۱۳۱۵، ۱۳۱۶، ۱۳۱۷، ۱۳۱۸، ۱۳۱۹، ۱۳۲۰، ۱۳۲۱، ۱۳۲۲، ۱۳۲۳، ۱۳۲۴، ۱۳۲۵، ۱۳۲۶، ۱۳۲۷، ۱۳۲۸، ۱۳۲۹، ۱۳۳۰، ۱۳۳۱، ۱۳۳۲، ۱۳۳۳، ۱۳۳۴، ۱۳۳۵، ۱۳۳۶، ۱۳۳۷، ۱۳۳۸، ۱۳۳۹، ۱۳۴۰، ۱۳۴۱، ۱۳۴۲، ۱۳۴۳، ۱۳۴۴، ۱۳۴۵، ۱۳۴۶، ۱۳۴۷، ۱۳۴۸، ۱۳۴۹، ۱۳۵۰، ۱۳۵۱، ۱۳۵۲، ۱۳۵۳، ۱۳۵۴، ۱۳۵۵، ۱۳۵۶، ۱۳۵۷، ۱۳۵۸، ۱۳۵۹، ۱۳۶۰، ۱۳۶۱، ۱۳۶۲، ۱۳۶۳، ۱۳۶۴، ۱۳۶۵، ۱۳۶۶، ۱۳۶۷، ۱۳۶۸، ۱۳۶۹، ۱۳۷۰، ۱۳۷۱، ۱

منصور کو یہ جملہ اتنا ناگوار ہوا کہ ہر چند ابن رشد کے جانب سے معذرت بھی نہ گئی، تاہم منصور کا غصہ
دیہ مانہ ہوا انصاری کہتا ہے :-

فوافق ان كان بالمجلس صد يفة
ابو عبد الله الاصمالي وكان
قد كان في مجلس المنصور منع
العمل بالشهادة على الحق
فقال منعت الشهادة على الحق
في الدين والدولهم وتجنزها
في قتل المسلم ثم قال ان ابن
رشد قد كتب و قد رأت
الزرافة عند ملك البرين
فاستحسن ذلك في الوقت
واسرها المنصور في نفسه
"جس صحبت میں منصور کو یہ اطلاع دی گئی تھی اس میں
ابن رشد کا دوست ابو عبد اللہ اصمالی (جو اسکے ساتھ بعد کو
جلا وطن کیا گیا) بھی موجود تھا اور اس سے پہلے اس صحبت
میں یہ بحث ہو چکی تھی کہ حق کے خلاف جو شہادت پیش کی جائے
اوس پر عمل کرنے سے ممانعت کرو جائے تو اس پر ابو عبد اللہ
اصمالی بول اٹھا کہ وہ یہ کہنے کے حق کے خلاف شہادت
دینے سے ڈر دلا جاتا ہو، مگر ایک مسلمان کے قتل کے معاملہ میں
ہر شہادت قبول کر لی جاتی ہے، اس کے بعد اوس نے کہا کہ
ابن رشد پر غلط اتہام لگایا گیا ہے، اوس نے اصل میں یہ
لکھا ہے کہ میں نے اس جانور کو دو دن بردن (یعنی افریقہ و اندلس
کے بادشاہ کے یہاں دیکھا ہے، ابو عبد اللہ اصمالی کی یہ
بحث اس وقت پسند کی گئی اور منصور اپنی کدورت
چھپا گیا،

منصور کو ابو عبد اللہ کی یہ بیجا مدح اعلیٰ بھی ناگوار ہوئی، اس وقت تو خاموش ہو گیا، لیکن اسکے بعد جب
بقیہ حاشیہ گذشتہ) ابن انصاری کی غیر مطبوعہ عبارتیں درج کر دی ہیں، فرج النطون ڈیٹر ایجا مت نے عربی میں جو ابن رشد کا تذکرہ
لکھا ہے اس میں بھی انصاری کی عبارتیں لکھی ہیں، بد قسمتی سے ریتان کے انگریزی ترجمے کتاب کے ابتدائے کس دن جتوں کو حدت کر دیا، میں نے انصاری
کی جملہ عبارتیں فرج النطون سے نقل کی ہیں کہ اسی ذریعہ سے ابن رشد کا یہ غیر مطبوعہ عربی تذکرہ جز طبع میں آجائے،

ابن رشد کو گرفتار کیا، تو اس کے ساتھ ابو عبد اللہ صوفی کو بھی گرفتار کر کے جلا وطن کر دیا،

یہ روایت اسلئے قرین قیاس معلوم ہوتی ہے کہ منصور باطیع نہایت فخر پسند بادشاہ تھا، اہل یورپ نے میت المقدس کو جب مسلمانوں کے ہاتھوں سے چھین لیا، تو صلاح الدین نے منصور کے پاس تمام کے ایک رئیس ابن مقذ کو یہ پیام دیکر بھیجا کہ یہ اسلام کی حمایت کا وقت ہے، منصور ہر طرح مدد دینے کے قابل تھا اور اعانت کرنا بھی چاہتا تھا، لیکن اتنی بات پر رجم ہو گیا کہ صلاح الدین نے خط میں اس کو امیر المؤمنین کے لقب سے مخاطب نہیں کیا تھا،

صلاح الدین کا تو صرف یہ تصور تھا کہ اس نے منصور کو تمام دنیا کا امیر المؤمنین نہیں مانا، ابن رشد نے یہ غضب کیا کہ منصور کو صرف بربر نے بادشاہ کے لقب سے یاد کیا، اس سے بڑھ کر منصور کی کیا اہانت ہو سکتی تھی، اس پر طرہ یہ ہوا کہ ابو عبد اللہ نے ابن رشد کی جانب سے ایک عذر لنگ تراشا، چنانچہ خود بھی ابن رشد کے ساتھ لپیٹ میں آگیا،

(۳) تیسری روایت انصاری کی یہ ہے کہ فلسفہ میں انہماک رکھنے کے باعث بعض اوقات ابن رشد کی زبان سے آزادانہ کلمات نکلتے تھے اور یہ بات عوام الناس کو ناگوار گذرتی تھی، اس وقت لوگ عہدہ کی وجہ سے خاموش ہو جاتے تھے، لیکن جب ناگوار سی زیادہ بڑھی تو یہ تنکاتیں بادشاہ کے کانون تک پہنچنے لگیں، انصاری کہتا ہے:-

حدثني الشيخ ابو الحسن المرعيني قال	ابو اسن عيني نے مجھ سے بیان کیا کہ ان کے شیخ ابو محمد عبد اللہ
وكان قد اتصل شيخه ابو محمد عبد الكبير	سے ابن رشد کے ساتھ اس کے زمانہ ثقافت قرطبہ میں بہت
بابن رشد المتفلسف ايام قضائه	میل جول تھا اور وہ اکثر اس کے پاس آیا جایا کرتے تھے،
بقرطبة وحظي عند فاستكتبه	ایک بار صحبت میں ابن رشد کا اور اس کی دینداری کا

واستقصاه وحدثنی وقد جرى
 ذکر هذا المتفلسف وماله من
 الطوام في محادة الشريعة فقال
 ان هذا الذي ينسب اليه ما كان
 يظهر عليه وما كبت اخذ عليه فالتة
 الا وحده وهي عظمى الفلتات وذاك
 حين شاع في الشرق والاندلس
 على السنة المنجزة ان رجعا عاينة تهب
 في يوم كذا او كذا وفي ثلاث المدة
 تهلك الناس واستغاضوا الك حتى اشتد جوع الناس
 واتخذوا الغيران والافاق تحت الارض تقايا
 لهذا الريح وما انتشر الحيت بها وطبق البلاد استند
 والى قربة طلبتها وفاوضهم في ذالك دينهم ابن
 رشد وهو القاضي بقربة يمينه وابن رشد
 في شان هذه الريح من جهة الطبيعة وتأثيرات
 الكواكب قال شيخنا ابو محمد عبد الكبير وكنت
 فقلت في اثناء الفاضلة ان صحر امر هذا الريح في
 ثمانية الريح التي اهلك الله تعالى بها قوام
 عاد اذ لم تعلم يبعدها ليعم هلاكها قال...

ذکر آيات او فہون نے بیان کیا کہ ابن رشد کے متعلق جو کچھ
 مشہور ہو رہا ہے اصل پر، میں نے دینی حقیقت سے کبھی اس کے
 اقوال و افعال میں کوئی بات گرفت کی نہیں پائی، البتہ
 اس کی زبان سے ایک بار ایک سخت کلمہ نکل گیا تھا، واقعہ
 یہ ہوا کہ ایک مرتبہ اندلس میں بخون نے یہ مشہور کیا کہ فلان
 فلان روز ہوا کہ ایک طوفان آگیا، جس سے تمام انسان
 مرجھائے، لوگ اس خبر کو سن کر پریشان ہو گئے، اور غاروں
 اور خانوں میں پناہ ڈھونڈنے کا انتظام کرنے لگے،
 جب اس خبر کو زیادہ شہرت ہوئی اور لوگوں کی پریشانی
 زیادہ بڑھی تو والی قربة نے اس کے متعلق مشورہ
 کی غرض سے قربة کے اعیان کو جمع کیا، جس میں ابن رشد
 اور ابن بندو بھی تھے، ابو محمد عبد الكبير بیان کرتے
 ہیں کہ میں بھی اس موقع پر موجود تھا، میں نے ابن رشد
 سے خطاب ہو کر کہا کہ اگر یہ پیشین گوئی صحیح کلی تو یہ دوسرا
 طوفان ہوگا، کیونکہ تو م عادی کے بعد اس قسم کا طوفان
 کبھی نہیں سنا گیا، اس پر ابن رشد نے اختیار جھلا کر
 بولا کہ خدا کی قسم تو م عادی کا وجود ہی ثابت نہیں، طوفان
 کا کیا ذکر ہے، اس پر تمام لوگ سخت حیرت زدہ ہو گئے
 اور ان کلمات نے جو صریح کفر اور تکذیب قرآن پر

صیح الکفر التکذیب لیا جاءت به آیات القرآن ۛ دلالت کرتے تھے لوگوں کو اس سے بڑھ کر دیا،

(۴۶) تاضی ابو مروان الباجی کی روایت یہ ہے کہ ابن رشد کی عادت تھی کہ جب دربار میں منصور کسی علمی مسئلہ پر بحث کرتا تھا، تو منصور کو برا درسن ۛ لکھ کر خطاب کرتا تھا،

(۵) شمس الدین ذہبی کی روایت یہ ہے کہ ابن رشد کی بعض کتابوں میں کفر کی باتیں لکھی ہوئی تھیں، وہ لوگوں نے منصور کے سامنے پیش کیں، چنانچہ ذہبی کہتے ہیں :-

ثم ان قواعدا من ينشرون بعض طبعة ويديعي
مع الكفاءة في البيت والحشمة سعياب
عند ابني يعقوب المنصور بان اخذوا
بعض تلك التلاخيص فوجدوا فيه بخط
حاكيا عن بعض الفلاسفة "قد ظهر ان الزهراء
احد الائمة" فوقفوا ابان يعقوب على هذا
فاستدعاه بمحض من الكتاب فبخطه وقال لا خطك
هذا فانك فقال ابو يعقوب لعن الله كاتبه
امر الحاضرين بلعنتم امر باخراجه مها ۛ
پھر بعض لوگوں نے جو قرطبہ میں ذی وجاہت تھے
یعقوب منصور کی خدمت میں ابن رشد کی بعض تلخیصات
کتب اسطو کو لا کر پیش کیا جن میں یہ لکھا ہوا تھا کہ زہرہ
ایک دیوی ہے ۛ منصور نے یہ عبارت دیکھ کر اعیان شہر کو
جمع کیا اور مجمع عام میں ابن رشد کو بلا کر اس سے
پوچھا کہ یہ عبارت تم نے لکھی ہے؟ اس نے انکار کیا
اس کے بعد منصور نے اس عبارت لکھنے والے کو
بڑا بھلا کہا اور اس کے ساتھ مجمع نے بھی اُس پر لعنت
بھیجی، اس کے بعد ابن رشد کو زہرہ کے ساتھ نکال دیا،

حقیقت یہ ہے کہ مؤرخین کی یہ جہنی روایتیں ہیں اور ان میں سے کوئی ابن رشد کی تباہی کا اصلی سبب نہیں ہے۔
یہ اصل میں وہ واقعات ہیں جو ابن رشد کی تباہی کے وقت پیش آئے، ان روایتوں سے صرف اتنا

ۛ ابن رشد و فلسفہ ۛ فرح الطول، ۛ طبقات الاطباء صفحہ ۛ، ۛ ذہبی نے کتاب العبر میں یعقوب منصور کے تذکرہ میں یہ
واقعات تحریر کیے ہیں، رینان نے ذہبی کے اس ٹکڑے کو بھی اپنی کتاب میں بحسنہ درج کر دیا تھا، لیکن انگریزی مترجم نے غلط
اصلاح کی بدولت میں نے ٹوٹے پھوٹے جملے فرح الطول سے نقل کیے ہیں،

پتہ چلتا ہو کہ منصور نے ابن رشد کے ساتھ کیا برتاؤ کیا، لیکن یہ پتہ نہیں چلتا کہ منصور کے اس طرز عمل کے حقیقی اسباب کیا تھے،

اصل میں ابن رشد کی تباہی کا باعث صرف یہ تھا کہ وہ دن رات فلسفہ میں مشغول رہتا تھا، اور اس بارے میں عوام الناس کی برہمی کی بالکل پروا نہیں کرتا تھا، یہاں تک کہ اکثر اس کی زبان سے آزادانہ کلمات بھی نکل جاتے تھے، مسلمان مؤرخین عام طور پر اس بات میں متفق ہیں کہ ابن رشد کی بربادی کا سبب اس کا فلسفہ میں انہماک اور منصور کا مذہبی تعصب تھا، اور ظاہر حالات بھی اسی کے مقتضی ہیں، کیونکہ ابن رشد پر جو فرد قرار دیا جرم لگائی گئی تھی وہ اتحاد اور یونین تھی، اور چونکہ یہ حیرت خیز واقعہ تھا جس پر ابن رشد کے معصرون میں سنسنی پھیل گئی تھی، اس لیے لوگ اصلی حقیقت دریافت کرنے سے یقیناً گریز کرتے ہوئے گئے، بہر حال جو پراگندہ واقعات تاریخوں میں ملتے ہیں ان سے اس دہشت آمیز احساس کا پتہ چلتا ہے جو اس وقت کے لوگوں میں ان واقعات سے پیدا ہو گیا تھا،

ابن رشد کی تباہی کے واقعات پر گہری نظر ڈالنے سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ یقیناً وہ کسی ایسے سبب کا نتیجہ نہیں ہیں جیسے ہم کو بتائے گئے ہیں، اتنی بڑی شورش کا محض اتنی بات پر پیدا ہو جانا کہ ابن رشد نے بادشاہ کو ملک البربر جیسے حقارت آمیز خطاب سے مخاطب کیا تھا، یا وہ بات حیات میں اپنے منصب سے تجاوز کر جاتا تھا، یا اس کی زبان سے کسی خاص موقع پر کوئی فقرہ نکل گیا تھا، اس نے اپنی کسی کتاب میں زہرہ کے مسمود ہونے کے متعلق قدامت کا کوئی فقرہ نقل کر دیا تھا، بالکل خلاف قیاس ہی حقیقت میں ان واقعات کا سراوس عام اور بڑی شورش سے جا کر لٹا ہے، جو چھٹی صدی ہجری میں فلسفہ کے برخلاف تمام دنیا کے اسلام میں پھیلی ہوئی تھی، دنیا کے اسلام اس وقت مضبوط کی حالت میں مبتلا تھی، ایک طرف مسلمانوں کی دنیوی شان و شوکت پر بہم چلے ہوئے تھے، دوسری

جانب علی دینامین ایک سخت انقلاب برپا تھا اور فلسفہ کی طاقت کو مٹا کر علماء برسرِ اقتدار آگئے تھے، اسلام دیگر ادیان کے مانند اپنے پیروں سے صرف اس بات کا خواستگار ہے کہ وہ اس کے بتائے ہوئے عقائد پر سچے دل سے ایمان لائیں اور اس کے بتائے ہوئے اعمال پر خلوص نیت کے ساتھ عمل کریں، اس کے علاوہ اپنے پیروں سے وہ اور کچھ نہیں چاہتا، سائنس جن باتوں کی تعلیم دیتا ہے اور ان پر یقین کرنے یا نہ کرنے سے اسلام کو کوئی سروکار نہیں، ہاں البتہ سائنس کی تعلیمات پر یقین کرنے سے اگر اسلام کے کسی عقیدہ یا عمل میں کوئی رخنہ پیدا ہوگا تو اس وقت یقیناً سائنس اور اسلام میں پرخاش پیدا ہوگی، لیکن اگر سائنس ان باتوں سے غرض نہ رکھے جو مذہبی تعلیمات میں بجا رخنہ پیدا کرتی ہیں، تو اسلام کو اس سے کوئی سروکار نہیں کہ اس کی تعلیمات کے ساتھ ساتھ سائنس کی تعلیمات پر بھی لوگ یقین رکھتے ہیں یا نہیں، لیکن بدقسمتی سے اسلام میں جس راہ سے فلسفہ اور سائنس کا تقنہ پیدا ہوا وہ اتحاد اور میدانی کے خطروں سے پر تھی، فلسفہ یونان وغیرہ کے مترجمین کے علاوہ ایک گروہ ایسا پیدا ہو گیا تھا، جو فلسفہ کے غلط اصول کو صحیح مانکر اسلامی تعلیمات میں شکوک شبہات پیدا کرتا تھا، مجہد میں ایسے فرقے بھی موجود تھے جو فلسفہ کی راہ سے مزدک اور زردشت کے مٹے ہوئے مذاہب زندہ کرنا چاہتے تھے، عباسی خلفاء اگرچہ عرب اور قرشی الاصل تھے، لیکن ادن کی ساری جاہ و شہرت عجمیوں کے دم سے تھی، جنھوں نے اپنا خون پانی ایک کر کے عباسیوں کو حکومت دلائی تھی، عباسی خلفاء اپنی حکومت پر یہ رنگ دیکھ کر پہلے ہی سے یہ سمجھ گئے تھے کہ ادن کی حکومت کی بنیاد ریت کے ذروں پر ہے، مختلف فرقوں کی لگاتار پیدائش کے باعث یہ ناممکن ہے کہ ان فرقوں میں مذہبی اتحاد قائم کر کے حکومت کو مستحکم کیا جائے، اس بنا پر ادن کو یہ خیال پیدا کہ حکومت کو مستحکم کرنے کی صورت بجز اس کے کچھ نہیں ہے کہ ان مختلف فرقوں کو مذہب کے علاوہ کسی اور رشتہ میں اس طرح باہم مربوط کر دیا جائے کہ ادن سب کی غرضیں ایک مرکز پر آجائیں اور حکومت کو بھی اسی مرکز پر لا کر قائم کر دیا جائے، چنانچہ اس کی تدبیر انھوں نے

یہ اختیار کی کہ عرب کی قدیم سادگی ترک کر کے وہ علوم و فنون کے مربی بن گئے، ملک میں ایسی درگاہیں
 موجود تھیں جو اس انقلاب کی پیدائش میں مدد دے سکتی تھیں، یہودیوں اور نسطوری فرتے کے عیسائیوں
 کے متعدد مدارس ملک میں پھیلے ہوئے تھے، جہاں ارسطو اور افلاطون نیز دیگر شارحین ارسطو کی
 تصنیفات شامی یا عبرانی زبانوں کے ترجموں کے ذریعہ سے پڑھی پڑھائی جاتی تھیں، عباسیوں
 کی یہ تدبیر وقتی طور پر کارگر ثابت ہوئی اور ملک میں ایک علمی انقلاب پیدا ہو گیا، لیکن چونکہ فلسفہ
 اور سائنس کی کتابیں احرار اور خلفاء کی طاقت کے زور پر ملک میں اشاعت پذیر نہ ہوئی تھیں، اور
 ان فنون کی گرم بازاری صرف خلفاء کے دم سے تھی، اس بنا پر عوام الناس کا طبقہ جو محدثین کے زیر
 اثر اور مذہب کا سختی کے ساتھ پابند تھا اس پر فلسفہ کا کچھ زور نہ چلا، مامون الرشید نے ہر چند یہ
 کوشش کی کہ طبقہ عوام بھی مذہب کے سیدھے اصول چھوڑ کر عقلی تک بندیوں پر ایمان لے آئے،
 لیکن یہ مامون کے بس کی بات نہ تھی، چنانچہ اس میں اس کو ناکامی ہوئی، اور عباسیوں کی کوششیں
 دیر پا نہ رہ سکیں،

عوام الناس کی طاقت تھوڑے عرصہ کے اندر پھر ایک مرکز پر مجتمع ہو گئی، اعتزال جو
 فلسفہ کی جائے پناہ تھا اس کی تک بندیوں اور عقلی گورکھ و صندوق کی بدولت علماء میں ہر سبکی
 پیدا ہو گئی تھی، امام ابو الحسن اشعری نے یہ سراسیمگی رفع کر کے اعتزال اور فلسفہ پر ہر چار طرف سے
 حملوں کی بوچھاڑ کر دی، فلسفہ اس وقت محض عقلی تک بندیوں کا نام تھا، نتیجہ یہ ہوا کہ پہلے ہی حملہ میں
 فلسفہ کے پرچے پر نیچے اڑ گئے، صلاح الدین جب مصر میں سریر آرائے حکومت ہوا ہے تو اس نے
 بدعات کا قلع و قمع کر کے اشعریت کو رواج دیا جو اس وقت عام طور پر علمائے اسلام میں
 مقبول ہو چکی تھی،

غرض قبل کی صدیوں میں فلسفہ کا جو اثر دنیا نے اسلام پر چھایا ہوا تھا اچھٹی صدی ہجری میں

اس کا عشر عشر بھی باقی نہ رہا تھا، ابن رشد کے پیشتر امام غزالی بغداد کے مدرسہ نظامیہ میں بیٹھ کر فلسفہ کی جان توڑ تردید کر چکے تھے اور ان کی نہایت افلاسفہ چارواںک عالم میں مقبولیت حاصل کر رہی تھی، ملک میں چاروں طرف یہ خبریں پھیل رہی تھیں کہ آج فلاں مقام پر فلسفہ کی کتابیں نذر آتش کی گئیں، آج فلاں فلسفی کا اثاثہ کتب برباد کیا گیا، آج فلاں فلسفی کو حکومت کے عہدے سے معزول کر دیا گیا، غرض فلسفہ چاروں طرف سے مصائب کا شکار بنا ہوا تھا،

چنانچہ ۱۱۵۰ھ میں خلیفہ مستخبر کے حکم سے بغداد میں ایک مشہور قاضی کا کتب خانہ اس بنا پر برباد کیا گیا کہ اس فلسفہ کی کتابیں خاکسار ابن سینا کی تصنیفات اور رسائل اخوان الصفا کی جلدیں موجود تھیں، شیخ عبدالقادر جیلانی مشہور صاحب سلسلہ کے بیٹے ارکن عبدالسلام ایک صوفی نش اور فلسفیانہ مذاق کے بزرگ تھے، اور اپنے مذاق کی کتابیں بھی سیدتی کی تھیں، دشمنوں نے یہ مشہور کر دیا کہ یہ بیدین ہیں اور صفات باری کے منکر ہیں، یہ الزام اس زمانہ میں بہت سخت تھا، کیونکہ مذہب تعطل معتزلہ اور باطنیہ کی وجہ سے بدنام تھا جس شخص تعطل پر الزام قائم ہوتا وہ معتزلی سمجھا جاتا تھا یا باطنی اور یہ دونوں فرسے اس زمانہ میں کفر کا سرخیمہ خیال کیے جاتے تھے، چنانچہ یہ بیچارے بھی اسی الزام میں دھریے گئے، اور ان کی کتابوں کی جانچ شروع ہوئی، ان کے ہاں فلسفہ کی گمراہ کن کتابوں کا انبار لگا تھا، فرد قرار داد جرم ثابت ہو گئی، خلیفہ ناصر نے حکم دیا کہ بمقام رحمہ ان کتابوں کا ڈھیر لگا کر اس میں آگ لگا دی جائے، ابن المارستانیہ جو شاہی اسپتال کے طبیب اور مشہور محدث تھے اس خدمت پر مامور ہوئے کہ اپنے سامنے ان کتابوں کو نذر آتش کریں، یہ بہت بڑے خطیب تھے اور مشہور خطیب بکری سے اصلاح لیتے تھے، ایک بڑا ممبران کے لیے مہیا کیا گیا، اور اس پر بیٹھ کر انھوں وعظ کرتا شروع کیا، وعظ میں عبدالسلام کو بہت بڑا بھلا کما اور فلسفہ کی کتابوں کی سید خدمت کی،

یہودی حکیم یوسف مبتدی کا بیان ہے کہ میں اُس وقت تجارت کے سلسلہ میں بغداد آیا ہوا تھا، چنانچہ اس رسم کتب سوزی کا تماشہ دیکھنے کی غرض سے میں بھی باہر نکلا، مینے خود اپنی آنکھ سے دیکھا کہ ابن السیثم کی علم ہیئت کی ایک تصنیف ابن المارستانیہ کے ہاتھ میں ہے جسے وہ چاروں طرف گھما کر جمع کو دکھا رہے ہیں اور یہ کہتے جاتے ہیں کہ ”اے لوگو! یہی کتاب کفر کا سرخیمہ ہے،“ یہی کتاب فتنہ کا باعث ہے۔ یہ لکراؤنھوں نے کتاب کے ٹکڑے ٹکڑے کر کے اسے آگ میں جھونک دیا، یوسف کہتا ہے کہ ابن المارستانیہ کے ان جملوں پر مجھے بید غصہ آیا اور میں نے دل میں کہا کہ یہ شخص پر لے درجہ کا جاہل ہے، علم ہیئت کو کفر سے کیا واسطہ، یہ علم تو ایمان کو اور ترقی دیتا ہے، اس رسم کے ختم ہونے کے بعد عبد السلام قید خانہ میں لائے گئے اندلس کی حالت مشرق سے بھی زیادہ اس بارے میں بدتر تھی، یہاں مدت سے عوام الناس کے گرد وہین فلسفہ کے خلاف برہمی چلی آرہی تھی، یہاں تک کہ کھلے بندوں فلسفہ کا درس دینا منکر تھا، معمولی معمولی باتوں پر یہاں عوام بھڑک اٹھتے تھے اور فساد پر آمادہ ہو جاتے تھے، بربری قبیلوں کی مشہور خانہ جنگی کے زمانہ میں ان لوگوں نے کتب خانوں کو خوب لوٹا تھا، خود ابن باجہ جو گویا ہمیشہ بادشاہوں کی سرپرستی میں رہتا تھا، اس کو لوگوں نے ایک مدت تک قید رکھا، اور لیون افریقی کی روایت کے بموجب ابن رشد کے باپ نے جو اندلون قرطبہ کا قاضی تھا، اس کی سفارش کی تب لوگوں نے ہزار خرابی اس کو چھوڑا اور نہ شاید وہ قید خانہ ہی میں رہی دار البقا ہوتا، ابن واسب السبلی کا یہ قصہ ہم پہلے باب میں بیان کر چکے ہیں کہ لوگوں نے اس کو اس بات پر مجبور کیا کہ وہ محض فلسفہ کے چند موٹے مسائل پر درس دیا کرے، ورنہ اس کی جان کی خیریت نہیں، چنانچہ بچارے نے جان کے خون سے اپنے دوستوں کو عام مجالس میں فلسفیانہ مسائل پر بحث و مباحثہ کرنے سے روک دیا، اور خود بھی جلی الامکان اس سے محترز رہنے لگا،

”اس کے علاوہ ابن رشد نے موحّدین کے دور حکومت میں نشوونما حاصل کیا تھا، اس سلسلہ کے اکثر
 تاجدار گو فلسفہ کے سرپرست ہوئے ہیں، تاہم خود سلطنت کی بنیاد مذہب کی سطح پر قائم کی گئی تھی، اس
 سلسلہ کا بانی محمد بن قمرت امامت و مہدیت کا مدعی تھا، اور اسی حیثیت سے اس نے سلطنت کی بنیاد مستحکم
 کی تھی، حکومت کا صدر مقام مراکش تھا، جو جاہل بدوؤں کا گویا منبع تھا، اور جہاں ہر طرف بدویت اور
 سادہ عربیت کے آثار نظر آتے تھے، فوجی اور ملکی ارکان ٹھٹھندہ خیال کے لوگ تھے، سلطنت کی
 ملکی قوت محض اس بات پر موقوف تھی کہ مذہبی جوش کو ترقی دیا جائے، عیسائیوں نے اسپین کے اکثر حصے
 دبا دیے تھے، ادن کے مقابلہ میں صرف مذہبی جوش کی قوت سے عہدہ برآئی ہو سکتی تھی، اور منصوبہ جو
 اس سلسلہ کا تیسرا تاجدار تھا اسی قوت سے کام لیکر عیسائیوں پر عظیم الشان فتوحات حاصل کی تھیں،
 ان حالات کا لازمی نتیجہ تھا کہ دربار نقباء اور محدثین کے ہاتھ میں تھا، اور تمام ملک میں انھیں کے خیالات
 چھائے گئے تھے، اور گو منصور خود بھی فلسفہ پرست تھا، تاہم وہ اپنی حکومت کی حقیقی بنیاد سے بھی بے خبر نہ تھا۔“
 ”ان واقعات کے ہوتے ہوئے ابن رشد نے فلسفہ پر توجہ کی، اور اس طرح کہ ارسطو کو اپنا امام
 اور پیشوا بنایا، اس کی تمام تصنیفات کی تہذیب و ترتیب کی اور پر شرحین لکھیں، اور بہت سے مسائل کی
 جو جہور اسلام کے خلاف تھے حمایت کی، ادن میں ایک مسئلہ یہ بھی تھا کہ افلاک ازلی ہیں خدا نے ان کو
 نہیں پیدا کیا، بلکہ خدا صرف ادن کی حرکت کا خالق ہے، نیز حشر و جزا و سزا کا انکار کیا اور یہ ثابت کیا کہ
 افراد کی روحیں فانی ہیں اور دوبارہ میدان حشر میں ان کا آنا محال ہے، ابن رشد نے صرف یہ نہیں کیا
 کہ فلسفہ میں تصنیف و تالیف کی بلکہ اس کے ساتھ یہ بھی دعویٰ کیا کہ اسلامی عقاید کی صحیح تشریح وہی ہے،
 جو ارسطو کے مسائل کے موافق ہے، اس سے بڑھ کر یہ کہ انتاعمرہ کے خیالات کو نہایت زور و شور کے ساتھ
 باطل کیا اور ثابت کیا کہ یہ عقاید عقل اور نقل دونوں کے خلاف ہیں۔“

”اس موقع پر یہ لحاظ رکھنا چاہیے کہ موحّدین خود اشعری تھے اور انھوں نے اس مذہب کو

شاہی مذہب قرار دیا تھا، ابن رشد نے اس سے زیادہ غضب یہ کیا کہ امام غزالی کی تہافت الفلاسفہ کا رد لکھا اور اس کتاب میں اکثر جگہ امام صاحب کی شان میں گستاخانہ کلمات استعمال کیے، حالانکہ غزالی موحیدین کے پیشوا اور استاد تھے، محمد بن تومرت نے ان سے مدون فیض حاصل کیا تھا، اور ان کا متقلد تھا، اور محمد بن تومرت موحیدین کا امام اور ادون کی سلطنت کا بانی تھا،

”فلسفہ کا رنگ ابن رشد پر اس قدر غالب آگیا تھا کہ بے اختیار اوس کی زبان سے بعض اوقات ایسے الفاظ نکل جاتے تھے جو عام عقائد کے خلاف تھے، حالانکہ وہی خود اس اصول کا بانی تھا کہ عوام کو اچھے اور سچیدہ عقائد کی تلقین نہ کرنا چاہیے، گو اوس کی سیرت اور عام چال چلن میں کوئی بات قابل گرفت نہ تھی، وہ بختہ نماز با وضو جماعت کے ساتھ ادا کرتا تھا، ابو محمد عبد الکبر کا بیان ہے کہ وہ ہر نماز کے وقت تازہ وضو کرتا تھا، لیکن بعض اوقات بے اختیار سی کی حالت میں جھلا کر کچھ کہہ اڑتا تھا، چنانچہ طوفان دالا واقعہ جس کو الفصاری نے ابو محمد عبد الکبر سے روایت کیا ہے ہم بیان کر چکے ہیں، ابن رشد کی زبان سے یہ کلمات مجمع عام میں نکلے تھے، خیال تو کر دو جس ملک میں نصب مذہبی کی یہ حالت ہو کہ محض فلسفہ میں انہماک رکھنا کفر کا موجب خیال کیا جاتا ہو، اور عوام الناس جس کسی کو فلسفہ میں مشغول دیکھتے ہوں اوس کو بلا صکت کے چارہ کار کے مشدعی ہونے کے، خود ہی قتل کر ڈالتے ہوں، وہاں ابن رشد کے ان کلمات نے کیا غضب نہ ڈھایا ہوگا، یہ ابن رشد کی خوش قسمتی تھی کہ اوسی وقت وہ قتل نہیں کر ڈالا گیا،

”ابن رشد کی یہ تمام باتیں اگر وہی ذات تک محدود و متین توجہندان شورش نہ توتی، لیکن وہ قاضی القضاۃ تھا، فقیہ تھا، طبیب تھا، اور یہ سب تعلقات اس قسم کے تھے کہ اس کے معتقدات و خیالات تمام ملک میں پھیل جاتے تھے، ان واقعات کا نتیجہ یہ ہوا کہ تمام ملک میں ایک آگ سی لگ گئی، ابن رشد جن لوگوں کو حسد تھا ادون کو اس موقع سے بڑھ کر اور کونسا موقع دستیاب ہو سکتا تھا، ان لوگوں نے اس آگ کو اور بھڑکایا، نوبت یہاں تک پہنچی کہ اگر منصور علانیہ ابن رشد سے باز پرس نہ کرتا تو

لوگ خود منصور سے بدظن ہو جاتے، چنانچہ منصور نے آخر کار دہی کیا جو ایسے موقع پر اس کو کرنا چاہیے تھا۔

(۵)

تباہی کے واقعات

۱۰۷۱ھ میں منصور قرطبہ میں ابن رشد سے وداعی ملاقات کر کے بے انتہا فوجوں کے ساتھ انفاٹو کے مقابلہ کے لیے بڑھا اور شہر طلیہ کے اطراف میں میدان ارک کا وہ مشہور واقعہ پیش آیا جس میں عیسائیوں کو فاش شکست ہوئی اور ادن کی جمعیت تتر بتر ہو کر بھاگی، منصور یہ میدان جیت کر اشبیلیہ واپس آیا، یہاں تقریباً ایک برس قیام کرنے کے بعد ۱۰۷۲ھ میں اس نے پھر عیسائیوں کے مالک کا رخ کیا ابکی مرتبہ اس کے ساتھ بنیہ جمعیت تھی، نتیجہ یہ ہوا کہ ایک ہی حملہ میں اس نے بستیوں کی بستیوں کو ویران کر دیا، اور تراجارہ اور طلیہ جیسے مستحکم سرحدی شہر بالکل تباہ ہو گئے، یہاں تک کہ اس کی ہر اول فوج طلیہ کو بھی، جو ان دنوں عیسائیوں کا دار الحکومت تھا، دہی دینے لگی، لیکن بعض مصالح کی بنا پر منصور طلیہ پر حملہ کرنا مناسب نہ سمجھا، اور اشبیلیہ کو دوبارہ ۱۰۷۳ھ میں واپس آیا۔

چونکہ مسلسل ۱۰۷۳ھ سے منصور کی فوجیں جنگ میں مشغول رہتی چلی آتی تھیں، اس لیے آرام لینے کے خیال سے منصور اس مرتبہ اشبیلیہ میں ایک مدت تک قیام پذیر رہا، ۱۰۷۴ھ میں منصور نے وداعی ملاقات کے وقت ابن رشد کے ساتھ جو برتاؤ کیا تھا وہ اسی وقت سے اس کے دشمنوں کی نگاہوں میں کھٹکنے لگا تھا، اس کے بعد ادھر ایک عرصہ تک منصور جہاد میں مشغول رہا اور ان مصروفیتوں کے باعث کسی کو کچھ کہنے سننے کا موقع نہ مل سکا، لیکن جب منصور آرام لینے کی غرض سے اشبیلیہ میں ایک مدت کے لیے قیام پذیر ہوا

۱۰۷۵ھ دیکھو مصنفین ابن رشد، مرتبہ علامہ شبلی مرحوم، ص ۲۴۵، ابن قلدون جلد پنجم صفحہ ۲۴۵،

تو اب لوگوں کو ہر طرح کی عرض مودض کرنے کا موقع ملا، کچھ لوگ ایسے تھے جو ابن رشد کے پیچھے پڑے ہوئے تھے، اور اس کو سخت زک دینا چاہتے تھے، قرطبہ کے بعض فقیہوں نے جو ابن رشد کے جاتی دشمن ہو رہے تھے، ابن رشد کے تلامذہ کو یہ لگا دیا کہ وہ اپنے استاد سے اس کے اہل فلسفہ کے گرد یافت کرین، مطلب یہ تھا کہ اس ذریعہ سے ابن رشد جی کھو کر سب کچھ کہہ ڈالے گا اور پھر خود اسی کے کلام سے سیدنی کے ثبوت کا فراہم کرنا کچھ مشکل نہ ہوگا، چنانچہ یہی ہوا، ابن رشد معاملہ کی یہ تک نہ پہنچا اور اپنے شاگردوں سے وہ باتیں کہہ ڈالیں، خداوند سے کہنے کے قابل نہ تھیں، اس کے سوا اور کس بات کی ضرورت تھی، حاسدوں کا مطلب پورا ہو گیا، ابن رشد کی پوری تقریر ایک کی دو باتیں جرؤ کر بادشاہ کے حضور میں پہنچا دی گئی اور ثبوت کے لیے جھوٹے سچے سوا شاہد بھی طلب ہو گئے، معاملہ سنگین تھا، شاہدوں کی تعداد کافی زبردست تھی، منصور کو یقین آگیا، اس کے علاوہ منصور کے حضور میں اور بھی متعدد شہادتیں اس مضمون کی گذرین کہ ابن رشد فاسد العقیدہ اور بے دین ہے، یہاں تک کہ بعض شاہدوں نے خود اس کے ہاتھ کی تحریریں لاکے پیش کیں، منجملہ ان تحریروں کے وہ تحریریں بھی تھیں جن میں بادشاہ کو ملک البربر کا خطاب دیا گیا تھا، اور وہ تحریر بھی تھی جس میں زہرہ دینی کا تذکرہ تھا، پہلی تحریر کے خلاف ابو عبد اللہ اصولی نے بادشاہ کی مجلس میں ابن رشد کے جانب سے بہت کچھ بحث کی اور ان الفاظ سے اس کی برأت ثابت کی، لیکن بادشاہ کی برافروختگی میں کسی طرح کا تغیر نہ ہوا بلکہ اور اوٹے ابو عبد اللہ اصولی بھی گرفتار کیے گئے،

غرض جب مسلسل شہادتوں کی بنا پر منصور کو اس بات کا یقین آگیا کہ ابن رشد میدین و ملحد ہو گیا ہے، تو منصور نے حکم دیا کہ ابن رشد مع شاگردوں اور پیروں کے مجمع عام میں حاضر کیا جائے، چنانچہ دربار کی ترتیب کے لیے جامع مسجد قرطبہ منتخب کی گئی، خاص اسی غرض سے بادشاہ اور اس کے خدم و خشم نے اشبیلیہ سے جہان وہ مقیم تھا قرطبہ کا سفر اختیار کیا اور قرطبہ کی جامع مسجد میں ایک عظیم الشان مجمع ہوا

جس میں تمام فقہاء اور علماء شریک تھے، اس دربار کے مفصل واقعات انصار می نے اپنی کتاب میں لکھے ہیں، چنانچہ لکھتا ہے،

لما قوت فلسفة ابن رشد بالجلس تدولت
اغراضها ومعانيها وقواعدها ومبانيها
خروجت بما دلت عليه اسوء مخرج، "وہیما
ذیلہا لکوالطالبین" فلم یکن عند اجتماع
الملاء الا المدا فقة عن شریعة الاسلام
فامر الخليفة طلبتہ مجلسه وفقهاء دولته
بالخصاص بجامع المسلمين وتعرف الملائكة
ای ابن رشد امرت من المدين وانه
استوجب لعنة الضالین واضیع الیہ
القاضی ابو عبد اللہ بن ابراہیم الاصولی
فی هذا الازدحام ولف مع فی حریق
هذا الملام لا شیئا ایضا نفقت علیہ فی مجالس
المدارکة فی اثناء کلامہ مع نق الی الا یام
فاحضر بالجد الجامع الا اعظم لبقربہ وتکلم
القاضی ابو عبد اللہ بن مروان فاحسن
وذكر ما معناه ان الاشیاء لا بد فی کثیر
منها ان تکن له جهة فافقة وجهة ضادة
منصور کی مجلس میں ابن رشد کا فلسفہ تشریح و تفسیر
کے ساتھ پیش کیا گیا اور بعض حاسدوں نے کچھ
حاشیے بھی چڑھا دیے تھے تو چونکہ سارا فلسفہ مدینی پر
مشتمل تھا، اس لیے ضرور ہی تھا کہ اسلام کی حفاظت
کی جائے، خلیفہ نے تمام لوگوں کو ایک دربار میں جمع
کیا جس کا انعقاد جامع مسجد میں قرار پایا تھا،
تاکہ لوگوں کو یہ بتایا جائے کہ ابن رشد گمراہ اور
لعنت کا مستوجب ہو گیا ہے، ابن رشد
کے ساتھ قاضی ابو عبد اللہ اصولی بھی اس
الزام میں دھرے گئے کہ ان کے کلام سے بھی
بعض موقوفوں پر مدینی کا اظہار ہوا ہے، چنانچہ
قرطبہ کی جامع مسجد میں یہ دونوں ملزم بھی
حاضر کئے گئے، سب سے پہلے قاضی ابو عبد اللہ
ابن مروان نے کھڑے ہو کر تقریر کی اور کہا کہ
ہر چیز میں نفع و ضرر دونوں باتیں پائی جاتی
ہیں، اس بنا پر نافع اور مضر ہونے کا فیصلہ نفع
یا ضرر کے اعتبار سے کیا جاتا ہے، اگر نفع کا

کا الذا وغیرہا فتی غلب النافع علی المضار
 غلبہ ہے تو اس شے کو نافع کہتے ہیں، اور اگر
 علی مجیبہ ومتی کان الامر بالصدف بالصد
 ضرر کا غلبہ ہے تو وہ شے مضر خیال کی جاتی
 فابتد الکلام الخطیب ابو علی بن الحجاج وعرف
 ہے، تافضی ابو عبد اللہ کے بعد ابو علی بن
 الناس رجلا امر به من انهم هرقوا من الدین
 حجاج نے جو خطیب تھے کھڑے ہو کر (جو حکم
 وخالفوا اعتقاد المومنین فالله وما شاء
 اون کو دیا گیا تھا) اوس کی تعمیل کی اور اعلان
 الله من الجفاء وتفرقوا علی احکم من یعلم
 کیا کہ ابن رشد محمد اور بیدین ہو گیا ہے،

انصاری نے صاف لکھ دیا ہے کہ ابو علی بن حجاج کو بادشاہ نے یہ اعلان کرنے کا حکم دیا تھا کہ ابن رشد
 بیدین ہو گیا ہے، اصلی واقعہ سے اون کو غرض نہ تھی، تافضی ابو عبد اللہ بن مروان اور ابو علی بن
 حجاج کی تقریر کے بعد بادشاہ نے خود ابن رشد کو اس غرض سے طلب کیا کہ وہ اپنی جوابدہی کرے،
 سامنے بلا کر پوچھا کہ یہ کفر کی تحریرین تمھاری لکھی ہوئی ہیں، ابن رشد نے ان تحریر دن سے صاف انکار
 کیا، ابن رشد کا یہ صاف جواب پا کر منصور نے ان تحریر دن کے لکھنے والے پر لعنت بھیجی اور مجھ نے
 آمین کہی، ابن رشد کا جرم سارے مجمع کے نزدیک ثابت تھا، اور شک و شبہ کی گنجائش نہ تھی،
 اگر بادشاہ کا بیچ نہ ہوتا تو شاید مجمع غصہ میں آکر ابن رشد کی بوٹیاں فوج ڈالتا، لیکن بادشاہ کی
 رائے سے صرف اس سزا پر قناعت کی گئی وہ کسی علیحدہ مقام میں بھیج دیا جائے، انصاری کی روایت
 کہ بعض حاسدوں نے یہ بھی شہادت دی تھی کہ ابن رشد کے خاندان کا کچھ شہ نہیں چلتا، کیونکہ اسپین میں جو قبائل آباد
 ہیں ابن رشد کو کسی سے خاندانی تعلق نہیں ہے، اس کا تعلق ہے تو بنی اسرائیل کے خاندان سے ہے، اور

سلہ ابن رشد ولفقه "فرح النطون، انصاری کی عبارت بحفہ فرح النطون نے اپنے تذکرہ میں نقل کر دی ہے، اس عبارت میں جو جملے برکت میں

دو خاص طور پر غور سے پڑھنے کے قابل ہیں، یہ خود انصاری نے طے ہیں جو ابن رشد سے بہت بعد میں ہوا ہے، انصاری کی اصل عبارت یہ ہے
 ثم امر ابو الولید بسکن الیسا لتت یقول من قال انه ینسب فی بنی اسرائیل وانه لا یعرف
 لہ ینسب فی قبائل الاندلس وتفرق تلامیذہ ایدہی سباً،

بعضوں نے تو اتنا مبالغہ کیا کہ خود ابن رشد اصل میں یہودی مذہب رکھتا ہے، ظاہر میں مسلمان بنا ہوا ہے، اور اس بات کی کوشش میں ہے کہ مراکش میں یہودی مذہب کی اشاعت و تبلیغ کرے بہر حال ان جھوٹی سچی شہادتوں کی بنا پر یہ قرار پایا کہ وہ موضع لوسینیا یا الیسانہ میں پیدا ہوئے، کیونکہ یہ خالص بنی اسرائیل کی بستی تھی اور اودن کے سوا اور کوئی قوم یہاں سکونت نہیں رکھتی تھی،

عوام میں جو برہمن پیل گئی تھی اوس کے روکنے کے لیے یہ تدبیر بھی کافی نہ تھی، قاضی ابومردان باجی کہتے ہیں کہ عوام الناس کے شدت جوش کو دیکھ کر منصور نے ایک خاص حکم اس غرض سے قائم کیا کہ فلسفہ اور منطق کی تصنیفات ہر جگہ سے مہیا کی جائیں اور جلا دی جائیں، ان فنون کی جو کتاب کہیں بھی مل جاتی نذر آتش کی جاتی، وہ لوگ جو ان فنون کی تحصیل میں مشغول تھے اودن کو سخت سخت سزائیں دی گئیں، اس حکم سے فقط علم ریاضی اور علم ہیئت کی کتابیں مستثنیٰ تھیں، کیونکہ اودن اور رات کے گھنٹوں کی تحدید اور سمت قبلہ کی تعیین میں ان فنون کی ضرورت پڑتی ہے، اور ان باتوں کا دریافت کرنا شرعی اعمال کی انجام دہی کی غرض سے ضروری تھا،

اس موقع پر عوام کو مطمئن کرنے کی غرض سے منصور نے اپنے سکریٹری ابو عبد اللہ ابن عیاش سے جو ایک مشہور دانشور تھا پر داز تھا ایک فرمان لکھوا کر تمام ملک میں شائع کرایا جس میں ابن رشد کے واقفہ کا اجالا اور ملاحظہ اور فلاسفہ کی دار و گیر اور فلسفہ کا تفصیل ذکر تھا، یہ پورا فرمان انصاری نے درج کیا ہے، اور چونکہ یہ ایک تاریخی یادگار ہے، اس لیے ہم بھی اس کو نقل کرتے ہیں،

”قد کان فی سالف الدهر قوم خاصوا فی محی راہ الاھام و اقر اھم عوامہم بشھواف
علیم فی الافھام حیث کاد اھی یدعوا لی الھی القیوم ولا ھا کم فی فیصل بین المشکوک فیہ و

لہ آثار الادب صفحہ ۱۶۶، لکھ یہ قریب ایک چوٹی سی بستی تھی جہاں یہودی سکونت رکھتے تھے، سہ ثبوت الاطباء، ذکر

ابوبکر بن زہر صفحہ ۱۶۹، سہ ابن رشد ریان، صفحہ ۱۵۰ منقول از عبد الواحد مراکشی،

المعلوم فخلدوا في العالم صحفا ما لها من خلاق مسودة المعاني والآداب بعد ما من البشر
 بعد المشرقين وتباينها تباين الثقلين يوهن ان العقل ميزاتها والحق برهانها وهم
 يتشعبون في القضية الواحدة فرقاً ويسبون فيها شواكل وطرقاً الذكربان الله خلقهم
 للنار ولعل اهل النار يعلمون ليجعلوا اوزارهم كاملة ليوم القيامة ومن اوزار الذين
 يضلونهم بغير علم الاساء ما يزدون ونشأ منهم في هذه السمحة البيضاء شياطين
 انس يجادعون الله والذين آمنوا وما يخدعون الا انفسهم وما يشعرون ليحجب بعضهم
 الى بعض خرف القول عزوا ولو شاء ربك ما فعلوا فذرهم وما يفترون فكانوا
 عليها اضر من اهل الكتاب وابعدهم عن الرجوع الى الله والمآب، لان الكتابي يجتهد
 في ضل ولا يجيد في كل وهو لا يجهد في التعطيل وقصارهم التعمية والتخيل دين
 عقاربهم في الافاق رهت من الزمان الى ان اطلعنا الله سبحانه منهم على رجال
 كان الدهر قد مناههم على شدة حر وبهم وعفى عنهم سنين على كثرة ذنوبهم وما الى لهم الا
 ليزدادوا ثماً، وما امهلوا الا لئلا خدعهم الله الذي لا اله الا هو وسمع كل شيء علماً ولزنا
 وصل الله لكم تذكركم على مقدار رظنا فيهم وتدعوهم على بصيرة الى ما يقرب
 بهم الى الله سبحانه وبدينهم، فلما اراد الله فينبغي تسميتهم وكشف غوايتهم، وقف
 لبعضهم على كتب مسطوية في الضلال مواجهة اخذ كتاب صاحبها بالشمال ظاهرها
 مشحون بكتاب الله وباطنها مصرح بالاعراض عن الله ليس منها الايمان بالظلم
 وجبئ منها بالحرب الزبوان في صورة السلم منزلة للاقدام وهم يدب في باطن
 الاسلام اسيا فاهل الصليب دونها مغلوته وايدى لهم عما ناله هو لا مغلوته
 فانهم يباغفون الامم في ظاهرها وزيهم ولسانهم ويخالفونها بباطنهم وغيرهم

وبهتأ نهم فلما وقفنا منهم على ما هو قذى في جفن الدين ونكته سوداء
 في صفحة النور المبين بنذناهم بنذ النواة واقصيناهم حيث يقصى السفهاء
 من العنواة واغضناهم في الله كما اننا نخب المؤمن في الله قلنا
 اللهم ان دينك هو الحق اليقين وعبادك هم الموصوفان بالمتقين
 وهؤلاء قد صدقوا عن اياتك وعيمت ابصارهم وبصائرهم
 عن بيناتك فباعوا سفارهم والحق بهما شياعهم حيث كانوا
 وانصارهم ولم يكن بينهم الا قليل وبين الالجام بالسيف في مجال
 السنهم والايقاظ بحدة من غفلتهم وسنتهم ولكنهم وقفوا
 بموقف الخزي والهوان ثم طردوا عن رحمة الله ولوردوا العار
 لما نهوا عنه وانهم لكانوا فاحذروا وفقكم الله هذه
 الشريعة على الايمان حذركم من السموم السارية في
 الابدان ومن غرلة على كتاب من كتبهم فجزاؤه النار التي
 بها يعذب اربابها واليهما يكون مال مؤلفها وقاريها
 وما به ومتى عشر منهم على مجد في علمه ائتم عن سبيل
 استقامته واهتدائه فليعاجل فيه بالثقيف والتعريف
 ولا تتركنا الى الذين ظلموا فتمسكم النار وما لكم من دون
 الله
 اولياء ثم لا تنصرون اولئك الذين خبط اعماهم
 اولئك الذين ليس لهم في الاخرة الا النار وجط ما
 صنعوا فيها وباطل ما كانوا يعملون والله تعالى يطهر من دنس الملحدين

اصقاعکم ویکتب فی صحائف الابلہ رضا فرما کہ علی الحق واجتماعکم انہ متعم کس لیس

منصور کی یہ ساری تدبیریں عوام کے جوش کو سرد کرنے کے لیے تھیں، وہ خود فلسفہ دان اور فلسفہ پرست تھا، اس لیے فلسفہ کی بربادی کو گوارا نہیں کر سکتا تھا، دوسری جانب عیسائیوں سے ابھی مصالحت نہیں ہوئی تھی، محض عارضی صلح جنگ میں آرام لینے کی غرض سے ایشیلیہ میں قیام پذیر تھا، اس لیے مذہبی جوش کے رنگ کو قائم رکھنا بھی ضروری تھا، اس بنا پر اس نے تدبیر یہ اختیار کی کہ حفید ابو بکر بن زہر کو اس خدمت پر مامور کیا کہ وہ ملک سے فلسفیانہ کتابیں جمع کر کے اون کے برباد کرنے کا انتظام کرے، منصور کی غرض یہ تھی کہ ابو بکر بن زہر خود فلسفہ دان اور فلسفہ پرست ہے، اس کے پاس جو کتابیں آئینگی وہ برباد ہونے سے بچ جائیں گی، نیز اس کا اپنا منیٹر کتب خانہ جس میں فلسفہ کی نادر کتابیں موجود تھیں عوام کی وارد گیر سے محفوظ رکھیا، اور ابن زہر پر ان مشاغل کی وجہ سے کوئی اعتراض نہ کر سکیگا، چنانچہ ابن زہر نے یہ خدمت نہایت خوش اسلوبی سے انجام دی، اور تمام کتب فروشنوں کے پاس یہ حکم بھیج دیا کہ

سلہ اس فرمان کا خلاصہ اردو میں حسب ذیل ہے: زمانہ قدیم میں کچھ لوگ ایسے تھے جو ہم کے پیرو تھے، اور ہر بات میں اُن سے سیدھے سے پیدا کرتے تھے، تاہم عوام اون کے کمال عقلی کے گرویدہ ہو گئے تھے، ان لوگوں نے اپنے تئیں کے موافق کتابیں تصنیف کیں، و شریعت سے مسیق در دور تھیں جس قدر مشرق سے مغرب دور ہے، ہمارے زمانہ میں بھی بعض لوگوں نے انھیں ملاحدہ کی پیروی کی اور انھیں کے مذاق پر کتابیں لکھیں، یہ کتابیں بظاہر قرآن مجید کی آیتوں سے آراستہ ہیں لیکن باطن میں کفر و زندہ ہیں، جب ہم کو ان کے کفر و فساد کا حال معلوم ہوا تو ہم نے اون کو دربار سے نکال دیا اور ان کی کتابیں لوٹوا دیں، کیونکہ ہم شریعت اور ملامتوں کو ان ملاحدہ کے فساد سے دور رکھنا چاہتے ہیں، اس کے بعد کچھ دعائیں لگی ہیں کہ خدا یا! اور ملاحدہ اور ان کے دوستوں کو تباہ و برباد کر پھر آخرین لوگوں کو خطاب کر کے یہ حکم دیا گیا ہے کہ ان ملاحدہ کی مجالست اسی طرح پرہیز کر جس طرح سمیات سے پرہیز کرتے ہو، اور ان کی کوئی تصنیف اگر کہیں پاؤ تو اس کو آگ میں جھونک دو، کیونکہ کفر کی سزا آگ ہی پھر آخرین یہ دعائیں لگی ہیں کہ خدا یا! ہمارے ملک کو اس فتنہ سے محفوظ رکھ اور ہمارے دلوں کو کفر کی آلودگی سے پاک کر۔

فلسفہ کی جس قدر کتابیں دستیاب ہوں فوراً یہاں مسجد سی جائیں، اور جو لوگ فلسفہ کی تحصیل میں مصروف ہوں ان کو سزا دیجائے، ابن زہر کا حکم منصور کا حکم تھا، بشمار کتابیں اس حکم کی بنا پر تلف کر دی گئیں، منصور کو ابن زہر پر اوس کی دیانتداری اور تدین کی وجہ سے بڑا اعتماد تھا، ابن زہر حافظ

قرآن اور محدث و فقیہ تھا، ابو العباس محمد بن احمد شیبلی کی روایت سے ابن ابی اصیبعہ نے ایک واقعہ ذکر کیا ہے جس سے ابن زہر کی دیانتداری اور تدین پر خوب روشنی پڑتی ہے، وہ واقعہ یہ ہے کہ طالب علم ابو بکر بن زہر سے طب حاصل کر رہے تھے، ایک روز وہ اتفاق سے منطق کی ایک کتاب پڑھتے کے لیے لیکر آئے، اور ابن زہر نے اوس سے وہ کتاب لیکر جو دیکھی تو وہ منطق کی تھی اس پر اوس کو بہت غصہ آیا، دونوں طالب علم خوف سے بھاگے، ابن زہر اس وقت اس قدر غصہ میں تھا کہ برہنہ پا اوس کے پیچھے مارنے کے لیے دوڑا، طالب علموں نے خوف کی وجہ سے ابن زہر کے پاس آنا ترک کر دیا، لیکن کچھ دنوں کے بعد اوس کو خود معذرت کا خیال پیدا ہوا اور ابن زہر کی خدمت میں حاضر ہو کر اپنے تصور کی معافی مانگی اور غدر کیا کہ یہ کتاب اصل میں اوس کی نہ تھی ایک دوست سے اوس نے جبراً حاصل کی تھی اور اس کے بعد اوس کے پاس رہ گئی، ابن زہر نے یہ سنکر اوس کا قصور معاف کر دیا اور دوبارہ پڑھانا شروع کیا اور یہ نصیحت کی کہ وہ قرآن حفظ کریں اور فقہ و حدیث کی تکمیل کریں، چنانچہ اس بات پر انہوں نے عمل کیا اور فقہ و حدیث کی تکمیل کی، جب ابن زہر کو یہ حال معلوم ہوا تو وہ خود ہی اپنے کتب خانہ سے فروریوس کی کتاب ایسا خوبھی نکال لایا اور کہنے لگا کہ فقہ و حدیث کی تکمیل کے بعد اس کا وقت آیا ہے کہ منطق و فلسفہ کی بھی تکمیل کرو ورنہ اس سے پہلے فلسفہ کی تعلیم ہرگز تمہارے لیے مناسب نہ تھی،

غرض ابن زہر پر منصور کو بڑا اعتماد تھا، اوس کی بنا پر ابن زہر عوام کی وار و گیر سے خود محفوظ رہا اور اس پر کسی کو اعتراض کرنے کی اجازت نہ ہوئی، حالانکہ وہ خود دن رات فلسفہ کی تحصیل میں

مضروب رہتا تھا، لیکن اشبیلیہ میں ایک شخص رہتا تھا جو ابن زہر کا پڑانا دشمن اور حاسد تھا، اس کو ابن زہر کے ان ممنوع مشاغل کے متعلق فکر پیدا ہوئی، اور اس مضمون کا ایک محضر اس نے تیار کیا کہ ابن زہر خود فلسفہ کا بڑا حامی ہے، اس کے گھر میں اس فن کی ہزاروں کتابیں موجود ہیں جو رات دن اوس کے مطالعہ میں رہتی ہیں، محضر پر بہت سے لوگوں کے دستخط ثبت کرائے اور منصور کے پاس بھیجا، منصور اس وقت تبدیل آب و ہوا کی غرض سے بمقام حصن الفج جو اشبیلیہ کے قریب ایک فرحت افزا بستی تھی عیش و عشرت میں مشغول تھا، محضر کو پڑھ کر اوس نے حکم دیا کہ عرضی و ہند و قید خانہ میں بھیج دیا جائے چنانچہ وہ گرفتار ہو کر قید ہوا اور تصدیق کرنے والے ڈکے مارے روپوش ہو گئے، منصور نے لوگوں سے کہا کہ اگر سارا ہندس جمع ہو کر شہادت دے تب بھی میں ابن زہر کی نسبت کسی قسم کی بدگمانی کا خیال اپنے دل میں نہیں لاسکتا، مجھے اوس کی وینداری پر بڑا اعتماد ہے،

ابن رشد جب اسپینیا میں جلاوطن کیا گیا تو اوس کے ساتھ اور بڑے بڑے فضلا بھی دوسرے مقامات پر الگ الگ جلاوطن کیے گئے، ان کے نام یہ ہیں، ابو جعفر الذہبی، قاضی ابو عبد اللہ اصولی، محمد بن ابراہیم قاضی بجایہ، ابو البریج الکفیف، ابو العباس الحافظ الشاعر القرطبی، وغیرہ، ابن رشد کی گرفتاری اور جلاوطنی پر عوام میں نہایت مسرت کا اظہار کیا گیا، شعراء نے اس موقع پر مسرت آمیز نظموں کے ذریعہ سے خوب طبع آزمائی کی، چنانچہ بعض نمونے حسب ذیل ہیں،

الان وقد ايقن ابن رشد ان تعاليفه لق الف
يا ظالما نفسه تامل هل تجد اليوم من تالف

دیگر

طبقات الاطبا صفحہ ۶۹، طبقات الاطبا ص ۷۷، ریضان نے صرف ایک نظم کا ترجمہ دیا ہے، لیکن زح انطون نے کئی نظمیں نقل کی ہیں غالباً انصاری سے لی ہیں،

لم تلزم الرشديا بن رشد لما علا في الزمان جدك
وكننت في الدين ذاريا ما هكذا كان فيه جدك

وغير

الحمد لله على نصره لفرقة الحق واشيا عنه
كان ابن رشد في مدى عنه قد وضع الدين باوضا عنه
فالحمد لله على اخذه واخذ من كان من اتباعه

وغير

نفذ القضاء باخذ كل مما لا متفلسف في دينه مترندق
بالمنطق اشتغلوا اقليل حقيقة ان البلاء مع كل بالمنطق

وغير

خليفة الله انت حفتا فأرق من السعة خير مرق
حميتهم الدين من عدا وكل من رام فيه فتقا
اطلعت الله سرقم شقا العصاب النفاق شقا
تفلسفوا وادعوا علما ما صاحبها في المعاد ليشقى
واحققوا والشرع وازدروا سفاهة منهم ومقا
اوسعهم لعنة وخزيا وقلت بعد الهم وسقا
فابق لدين الاله كهنا فانه ما بقيت ببق

وغير

خليفة الله دم للدين تحرس من العدى وتقيه شر شرقة

فَاللّٰهُ يَجْعَلُ عَدْلًا مِّنْ خَلْقِهِ مَطْهُورٌ دِينُهُ فِي رَأْسِ كُلِّ مَائَةٍ

دیگر

بَلِّغْتَ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ مَدَى الْمَنَى لَا بَكَ قَدْ بَلَغْتَنَا مَانَى مَل

قَصَدْتَ إِلَى الْإِسْلَامِ تَعْلَى مَنَارَهُ وَمَقْصِدُكَ لَا سَوْفَى لَدَى اللَّهِ لَيْقِل

تَدَارَكَتْ دِينَ اللَّهِ فِي أَحَدِ فِرْقَةٍ بِمَنْطِقِهِمْ كَانَ الْبَلَاءُ الْمَوَ كُل

أَنَارُوا عَلَى الدِّينِ الْحَقِيقِ فِتْنَةً لَهَا نَارُغِي فِي الْعَقَائِدِ تَشْعَل

أَقْتَنَهُمُ لِلنَّاسِ يَبْرَأُ مِنْهُمْ وَوَجْهَ الْهَدْيِ مِنْ خَزِيئَتِهِ تَسْل

وَأَوْعَزْتَ فِي الْأَقْطَابِ بِالْحَشْتِ عَنْهُمْ وَعَنْ كِتَبِهِمْ وَالسَّعَى فِي ذَاكَ أَجَل

وَقَدْ كَانَ لِلسَّيْفِ اشْتِيَاقٌ لَهُمْ وَلَكِنْ مَقَامُ الْحَزَنِ لِلنَّفْسِ قَاتِلٌ

زمانہ جلاد طعی میں ایک طرف لوسینیا کے یہودیوں میں اس کی بڑی قدر و منزلت کی گئی،

اور دوسری جانب مسلمانوں میں اس کی اتنی ذلت ہوئی کہ غریب جہان جاتا رہا سوایا جاتا،

لیون افونقی نے اوس کی رہنمائیوں کے بہت سے واقعات تحریر کیے ہیں جو بظاہر بے بنیاد

معلوم ہوتے ہیں، مگر ان کے ایک یہ روایت اس نے نقل کی ہے کہ وہ لوسینیا سے قاس بھاگ گیا اور

دھان لوگون نے اوس کو پکڑ کر ایک مسجد کے دروازے پر کھڑا کیا اور سزایہ دی کہ جو شخص مسجد کے اندر

داخل ہوتا یا باہر نکلتا اس پر تھوکا جاتا، اس طرح کے واقعات مسلمانوں کی تہذیب میں بیک وقت مستند ہیں،

البتہ انصاری نے ابوالحسن بن قحطال کی روایت سے یہ واقعہ تحریر کیا ہے کہ ابن رشد کا نزد

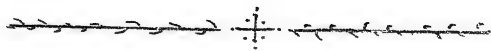
اپنا بیان ہے کہ سب سے زیادہ جھگڑا جو صدمہ پہنچایا تھا کہ ایک دفعہ میں اور میرا پڑا عبد اللہ قرطبہ کی

جامع مسجد میں عصر کی نماز پڑھنے کے لیے گئے، لیکن نہ پڑھ سکے، چند بازار یوں نے ہنگامہ مچایا اور

ہم دونوں کو مسجد سے نکال دیا، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یون کی پہلی روایت بالکل غلط ہے، کیونکہ خود ابن رشد کے بیان کے مطابق زمانہ نکبت میں سب سے زیادہ جو اس کی ذلت ہوئی وہ اسی قدر تھی کہ لوگوں نے اس کو مسجد سے نکال دیا،

اس کی جلاوطنی کے قیود اس قدر سخت تھے کہ کوئی اجنبی شخص اس سے مل نہیں سکتا تھا، تاج الدین ابن حمویہ جس نے اسی زمانہ میں مغرب کی سیاحت کی تھی بیان کرتا ہے کہ میں جب اندلس گیا اور ابن رشد سے ملنا چاہا تو معلوم ہوا کہ معتب شاہی ہوا اور کوئی شخص اس سے مل نہیں سکتا،

بعض سوانح نگاروں کا بیان ہے کہ زمانہ جلاوطنی میں بعض یہودی تلامذہ اس سے فلسفہ کی تحصیل کرتے تھے، چنانچہ موسیٰ بن میمون یہودی بھی اسی عہد کے تلامذہ میں سے تھا، حالانکہ موسیٰ بن میمون اور اس کا خاندان ابن رشد کی شہرت سے مدتوں پیشتر اندلس سے ترک وطن کر کے مصر چلا آیا تھا، اور ابن رشد کی نکبت کے زمانہ میں یہ خاندان مصر میں تھا، اور خود موسیٰ صلاح الدین کے دربار میں طبیب خاص کے عہدے پر ممتاز تھا، موسیٰ کے علاوہ دوسرے یہودی، لیکن ہے اس سے فلسفہ کی تحصیل کرتے ہوں اور جلاوطنی کے قیود کے باوجود ان لوگوں کو اس سے ملنے جلنے کی اجازت دیدی گئی ہو، لیکن اجنبی اشخاص تو قطعاً اس سے ملنے جلنے نہیں پاتے تھے،



الحمد لله رب العالمین، والصلوة والسلام علی محمد وعلیٰ آلہ الطیبین الطاهرین، وحسنہ علیٰ بن الحسن بن قطرب، عن ابن رشد، قال: اعظم ما طرأ علی فی النکبة انی دخلت انا وولدی عبد اللہ مسجد القرطبة فوجدنا حاتم بن العاص قد اُخذ بالثوب فخرجنا منه، ثم اُخذ ابن رشد فخرجنا منه، ثم اُخذ ابن رشد فخرجنا منه، ثم اُخذ ابن رشد فخرجنا منه.

(۶)

ابن رشد کی رہائی اور وفات

ابن رشد کی جلاوطنی اور فلسفہ کی کتابوں کی بربادی کے احکام دیکر منصور پھر طلیطلہ کی جانب جہاد پر چلا گیا، وہاں معلوم ہوا کہ عیسائیوں کی بکثرت فوجیں میڈریڈ میں مجتمع ہیں یہ شکر طلیطلہ سے میڈریڈ کا رخ کیا، عیسائیوں کو جب منصور کی تیاریوں کی خبر ہوئی، تو وہ منصور کے پہنچنے سے پہلے ہی میڈریڈ کو خالی چھوڑ کر بھاگ گئے، منصور عیسائیوں کے تعاقب کو بے سود خیال کر کے ایشیلیہ پھر واپس آیا،

یہاں جب آیا تو ابن رشد کا نصیب پھر پیش ہوا، منصور نے ابن رشد کے ساتھ جو کچھ کیا تھا صرف ایک حکمت عملی تھی جس سے مصلحتاً ایک فوری ہنگامہ فرد کو نامقرر و تھا، جہاد کی مشغولیت کے باعث شور و شہادت آپ سے آپ کم ہو گئی تھی، انہما حق کے لیے از خود یا منصور کے اشارے سے ایشیلیہ کے چند موز لوگوں نے شہادت دی کہ ابن رشد پر جو تہمت لگائی گئی غلط اور لغو تھی، چنانچہ منصور نے تحقیقات کر کے ابن رشد کی رہائی کا حکم نافذ کر دیا،

بعض مؤرخین کا بیان ہے کہ ایشیلیہ کو منصور کو جب ابن رشد کی ذلت و غلشی کا حال معلوم ہوا تو اس شرط پر اس کے رہا کرنے کا اس نے وعدہ کیا کہ وہ علانیہ مسجد کے دروازے پر کھڑا ہو کر توبہ کرے، چنانچہ ابن رشد جامع مسجد کے دروازے پر لایا گیا، اور جب تک لوگ نماز پڑھتے رہے وہ برہنہ سر کھڑا رہا اس موقع پر اس کی سخت تذلیل کی گئی، منصور نے اس کے بعد اس کا تصور معاف کر دیا اور وہ آزاد دی کے ساتھ قرطبہ میں رہنے لگا، لیکن چونکہ اس کا کوئی عہدہ بحال نہیں ہوا تھا، اس لیے نہایت مفلسانہ زندگی بسر کرتا تھا، اور زیادہ تر تصنیف و تالیف میں وقت گزارتا تھا،

اس عرصہ میں عیسائیوں نے منصور سے مصالحت کی درخواست کی، پانچ برس کی مسلسل جنگوں کے باعث ذیقین شک چکے تھے، منصور نے یہ درخواست آسانی سے قبول کر لی، اور ۹۱۲ء میں اپنے دارالحکومت مراکش کو واپس گیا، یہاں آکر منصور نے پھر دوبارہ ابن رشد کو دربار میں بلانا چاہا، اتفاق سے اس کے اسباب بھی پیدا ہو گئے، مراکش کا جو اس وقت قاضی تھا اس کے ظالمانہ طرز عمل کی شکایتیں منصور تک پہنچیں، یہ موقع غنیمت تھا اور منصور خود ہی کوئی حیلہ ڈھونڈ رہا تھا، قاضی کو برطرف کر کے فوراً اس جگہ پر ابن رشد کا تقرر کر دیا، چنانچہ ۹۱۵ء میں ابن رشد کا چاندگن سے نکلا اور منصور نے اس کو مراکش میں طلب کیا۔

فلسفہ کی بربادی کے جو احکام پہلے نافذ کیے گئے تھے وہ اب منسوخ کر دیے گئے، اور خود منصور بھی فلسفہ کے مطالعہ میں اسی طرح منہمک ہو گیا جس طرح اس شورش کے قبل منہمک رہتا تھا، تیز ابن رشد کے ساتھ جو اور فضلاء جلاوطن کئے گئے تھے اون کی رہائی کا بھی فرمان صادر ہو گیا چنانچہ ابو جعفر ذہبی کو منصور نے مراکش میں طلب کر کے طب و فلسفہ کے دارالاشاعت کا انسپکٹر جنرل مقرر کیا، منصور جعفر ذہبی کا بچہ معرفت تھا، اور کہا کرتا تھا:۔

ان ابا جعفر الذہبی کالذہب الا جریز
ابو جعفر ذہبی اوس سونے کے مانند ہیں جو گلانے سے
الذی لم یزدنی السبک الا جریز
ہمیشہ خالص نکلتا ہے،

سلہ ابن خلدون صفحہ ۲۴۵، آثار الادب صفحہ ۲۲۴، سلہ ابن ابی اصیہ کے بیان کے بموجب یہ واقعہ ۹۹۵ء کا ہے، لیکن یہ صحیح نہیں ہے، ابن ابی اصیہ نے ۹۹۵ء میں ابن رشد کا سال وفات تحریر کیا ہے، اور مؤرخین کے بیان کے بموجب منصور نے بی اور خربجہ الاول ۹۹۵ء میں وفات پائی، اس بنا پر ابن رشد کی رہائی اور عہدہ قضا کی بحالی کا واقعہ یقیناً ۹۹۵ء کے قبل کا ہے انصاری اور عبدالواحد دونوں کا اس بات پر اتفاق ہے کہ رہائی کے بعد ایک سال تک ابن رشد نے مراکش کی قضا کی خدمت انجام دی، اسکے علاوہ ابن ابی اصیہ کے کلام میں کثرت تناقض ہے جو آگے چلکر معلوم ہوگا، نگاہ طبقات الاطباء صفحہ ۶۶،

منصور کے اس فقرہ سے خود معلوم ہوتا ہے کہ ان فضلہ کے خلاف جو شورش پیدا ہوئی تھی
اوس کی حقیقت منصور پر صاف عیان ہو گئی تھی، اور اس کو تحقیق ہو گیا تھا کہ اس شورش کے پس
مین حامد و ن کی کوئی اور غرض غنی ہے،

اب وقت آیا تھا کہ ابن رشد اپنے فضل و کمال کی داد پاتا، اور اتنے دن افلاس کے مصائب
جو اس نے برداشت کیے تھے اس کی تلافی ہو جاتی، اور اوس کے تاج فضیلت پر دولت کا طرہ بھی نظر آتا،
لیکن یرحم موت نے اس کا موقع نہ دیا، ایک سال بعد وہ اوّل ۵۹۵ھ میں مراکش میں بیمار ہوا،
اور جمہورات کے دن ۵۹۵ھ مطابق ۱۰ دسمبر ۱۱۹۵ء میں مر گیا،

یہ انصاری اور ابن الابار کی متفقہ روایت ہے، اور ان کے بیان کے مطابق اس وقت اسکا
سن پچیس برس کا تھا، ان کے علاوہ محی الدین بن عربی، یافعی، سیوطی، اور دیگر مؤرخین بھی اسی روایت
متفق ہیں، ابن ابی اصیہ نے بھی ابن رشد کا سال وفات ۵۹۵ھ تحریر کیا ہے، ذہبی اور عبد الواحد
کی روایت بھی اسی کے قریب قریب ہے، ابنی ابن رشد نے اواخر ۵۹۴ھ میں ماہ اگست یا ماہ ستمبر وفات
پائی، مرن لیون ازرقی نے ابن رشد کا سال وفات ۵۹۴ھ تحریر کیا ہے، لیکن لیون کی اور روایتیں بھی
بے سرو پا ہیں، عبد الواحد مراکشی کی روایت کے بموجب وفات کے وقت ابن رشد کی عمر اسی برس کی تھی،
کیونکہ اوس نے ابن رشد کا سال ولادت ۵۱۴ھ تحریر کیا ہے،

انصاری کا بیان ہے کہ مراکش میں باب تاغروت کے پاس جبانہ ایک مقام ہے یہاں دفن ہوا،

سلا "ابن رشد" رینان صفحہ ۱۱، سلا ابن ابی اصیہ نے اس مقام پر سخت دھوکے کھائے ہیں، ایک جگہ وہ لکھتے ہیں کہ منصور
کے بعد اوس کا بیٹا الناصر بھی ابن رشد کی تنظیم و توفیر کرتا تھا، اور ناصر ربیع الاول ۵۹۵ھ مطابق ۲ جنوری ۱۱۹۵ء کو
تحت حکومت پر بیٹھا، پھر لکھتے ہیں کہ ابن رشد غاکل ۵۹۵ھ میں وفات پائی، پھر لکھتے ہیں کہ ۵۹۵ھ میں منصور نے ابن رشد
منصور صحافت کیا، یہ تینوں بیان متناقض ہیں، سلا "ابن رشد" رینان صفحہ ۱۱،

لیکن تین ماہ کے بعد لوگوں نے قبر کھود کر لاش نکال لی اور قرطبہ لیجا کر اوس کے خاندانی قبرستان بمقبرہ عباس مین دفن کی، محی الدین بن عربی جو اسی سال شرق کے سفر کو نکلے ہیں اور مراکش مین اوس کے جنازہ پر موجود تھے بیان کرتے ہیں کہ مین نے خود دیکھا کہ اوس کی لاش قرطبہ لیجانے کے لیے سواری پر لادی جا رہی تھی،

ابن رشد کی وفات کے تقریباً دو ماہ بعد اواخر ربیع الاول مین ۲ جنوری ۱۱۹۹ء کو منصور نے بھی انتقال کیا، وہ ۹۹۷ھ مین جب عیسائیوں سے صلح کر کے مراکش آیا ہے اوسی وقت سے بیمار ہو گیا تھا، اوس نے وفات کے وقت ایک وصیت کی تھی، اوس وقت دیگر اراکین حکومت کے علاوہ عیسیٰ بن حفص بھی موجود تھے،

ابن بطار جو علم نباتات کا بہت بڑا ماہر تھا اسکا بھی اسی سال انتقال ہوا، اور حفید ابو بکر مین زہر جو ابن رشد کا حبیب صاوق اور منصور کے دربار مین اس کا ہم منصب تھا، گو اس وقت زندہ تھا، مگر ایک سال بعد ۹۹۸ھ مین بعد ناصر اس کا بھی انتقال ہو گیا، ان دونوں کے علاوہ ابو مردان بن زہر، جس نے ابن رشد کی فرمائش سے کتاب التیسیر لکھی تھی، بعد عبدالملک مین، اور ابن طفیل، جو ابن رشد اوستا تھا، ۹۹۵ھ مین آگے پیچھے وفات پا چکے تھے گو یا اندلس کی علمی زندگی جن لوگوں کے دم سے قائم تھی ۹۹۷ھ مین ارض اندلس ان سب سے خالی ہو گئی، اور ان کے ساتھ ہی منصور کی علمی عقل بھی اُجڑ گئی، منصور کے بیٹے ناصر کو علوم و فنون سے کوئی لگاؤ نہ تھا، البتہ میدان رزم مین

لے انصاری کی اصلی عبارت یہ ہے، ثم غفی عنه باستدعی الی مراکش ففی جمالیلة الخمیس التاسع من صفر خمس وتسعين و تسمااته و دفن بجبانة باب تلغزوت خارجا ثلثة اشهر ثم حمل الی قرطبة فدفن بجانی روضۃ سلفۃ بمقبرة ابن عباس،

۱۔ ابن رشد، ریان صفحہ ۱، ۲۔ ابن خلدون صفحہ ۲۴۵

وہ بالکل اپنے باپ کے قدم بقدم تھا،

ابن رشد کی وفات کے بعد اندلس کی علمی حالت میں جو انقلاب پیدا ہوا، عبدالواحد مراکش
اس کو اس طرح بیان کرتا ہے کہ میں جب ۵۹۵ھ میں اندلس گیا تو اس وقت تک ابن رشد کے ساتھیوں
میں صرف ابو بکر بن زہر زندہ تھا، مگر بچہ بوڑھا ہو گیا تھا، اور ادھنٹے بیٹھنے سے معذور تھا، اس حالت میں بھی
اس کے جوش طبیعت کا یہ عالم تھا کہ اس نے مجھے اپنا تصنیف کلام سنایا، لیکن جب میں ۶۰۰ھ مطابق
۶۰۰ھ میں مراکش میں ابن طفیل کے فرزند سے ملا تو اس نے مجھے اپنے باپ ابن طفیل کے اشار
سنائے، گویا اب فضلائے مغرب میں آمد کا جوش بالکل سرد پڑ گیا تھا، اور لوگ اپنے خاندانی علم و فضل کی
درج پر قناعت کر لینے کے عادی ہو گئے تھے،

ابن رشد نے کئی اولاد میں چھوڑی جن میں دو بہت مشہور ہوئے، ایک نے فقہ کے جانب توجہ کی
اور دوسرے نے طب میں نام پیدا کیا، اس کے بڑے بیٹے کا نام احمد اور کنیت ابو القاسم تھی، اپنے باپ اور
ابو القاسم بن بنگوال سے فقہ و حدیث کی تحصیل کی، نہایت ذکی اور حافظ حدیث تھا، آخرین فقہا کی خدمت
اس کے سپرد ہوئی اور نہایت دیانتداری کے ساتھ اس خدمت کو انجام دیا، ۶۲۲ھ میں وفات پائی،
ابن رشد کے دوسرے بیٹے کا نام محمد اور ابو عبد اللہ کنیت تھی، اس نے طب کی جانب توجہ کی
اور بہت مشہور ہوا، ناصر کے دربار میں طبیب خاص کے عہدہ پر ممتاز تھا، اس کی ایک کتاب حیلۃ البرر
کے نام سے موجود ہے،

باب سوم

ابن رشد کی سیرت پر تبصرہ

(سلسلہ ما قبل)

(۱) ابن رشد کے اخلاق و عادات، ابن رشد کے عام اخلاق۔ توافق اور منکر مزاجی، نفع رسانی و حاجت برآری خلاق، فیاضی و سخاوت، دوست پرستی۔ وحم و عشق حب الوطنی، شوق علمی و مداومتہ مطالعہ، مقدار تصنیفات، اوس کی مذہبی حالت اور دیندار سی، اوس کی دینداری کے متعلق مختلف مؤرخین کے بیانات، اوس کے عادات و اخلاق کے متعلق قاضی ابومردان الباجی کا بیان،

(۲) ابن رشد کی نسبت افسانوں کی شہرت، موت کے بعد شخصیت کا انقلاب اور اوس کے اسباب، ابن رشد کی نسبت جن افسانوں کی شہرت، اوس کی تسمین ابن رشد کی میدنی کے افسانے، علمی حلقے کے بعض شہرت پذیر افسانے، اس کے پیشہ طبابت کے متعلق افسانے، اس کی موت کے افسانے

(۳) ابن رشد اور مؤرخین عرب، ابن رشد اور اہل اسلام، ایک

خاص حلقہ میں ابن رشد کی شہرت، ابن الابرار اور مؤرخ ابن سعید کی رائے ابن رشد کے متعلق، ذہبی اور یافعی کی کتابوں میں اس کا تذکرہ، ابن رشد کا رتبہ علمائے اندلس کے نزدیک ابن رشد کی کتابوں پر ابن تیمیہ کا رد و نقد، اوسکی وفات سے ایک صدی بعد تک اندلس میں دینی شہرت کا حال، علمائے اسلام میں اوس کا حقیقی درجہ، مسلمانوں میں اوس کی تصنیفات کی گنتا می، مسلمانوں میں مذہب ابن رشد کی گنتا می، ابن سینا کے مقابل میں ابن رشد کی گنتا می کے وجوہ، ابن رشد یورپ میں، لیون افریقی کی روایت کے بموجب فخر الدین رازنی کے مؤثر مزید اور ابن رشد سے ملنے کا واقعہ اور اوس پر نقد۔

(۴) ابن رشد کا فضل و کمال طریقہ درس، اور تلامذہ، ابن رشد

کے معلومات اور مختلف علوم و فنون میں اوس کا تجربہ، اوسکی محنت و جفا کشی، اوس کے علم و فضل کے متعلق مختلف مؤرخین کی رائیں، یونانی زبان و ادب سے اوس کی ناواقفیت، اوس کی ناواقفیت کی بدولت اوس کی غلطیاں، ابن رشد کے بعض علمی انکشافات اور حکیمانہ مقولے، اہل اندلس کا طریقہ درس، ابن رشد کا طریقہ درس، ابن رشد کے تلامذہ، حدیث و فقہ کے تلامذہ، طب کے تلامذہ، ابو عبد اللہ اندروسی، ابو جعفر احمد بن سابق،

(۵) ابن رشد کا طرز تصنیف، ابن رشد کی تصنیفات کا متوزع اور ادبی سوج،

ارسطو کی کتابوں کی شرحیں لکھنے کا سبب، ان شروح کے اقسام اور اولوں کے خصوصیات، اوسکی بعض تصنیفات کی سند و تاریخیں، ابن رشد کے ارسطو کی کن کتابوں شرح نہیں لکھی، اوسکے وجوہ، اوس کے جانب بعض شروح کی غلط نسبت،

(۶) ابن رشد کی تصنیفات، ابن رشد کے شروح ارسطو کی تعداد، ابن رشد کا

متوزع حیثیات اور متوزع تصنیف، اوس کی تصنیفات کی تعداد میں سوانح نگاروں کا اختلاف،

فلسفہ کی تصنیفات، طب کی تصنیفات، فقہ و اقوال فقہ کی تصنیفات، علم کلام کی تصنیفات، علم نحو کی تصنیفات، تصنیفات کی کل تعداد،

(۷) ابن رشد کی تصنیفات کے قلمی اور مطبوعہ نسخے، مشرق میں ابن رشد

کی تصنیفات کی کیانی، یورپ میں اوس کی تصنیفات کی حفاظت، اسکیوریل لائبریری، اٹلی، کینوڈ

لائبریری، اوس کی تصنیفات کے عبرانی اور لاطینی تراجم کی کثرت و فراوانی، یورپ و مشرق

میں اسکی بعض اصل عربی تصنیفات کی طبع و اشاعت، عبرانی تراجم کی طبع و اشاعت، لاطینی

تراجم کی طبع و اشاعت، ہسپانیہ و ایونیورسٹی میں، وٹس میں، یورپ کے دوسرے شہروں میں ابن رشد

کی تصنیفات کی شہرت کی انتہا،

(۱)

ابن رشد کے اخلاق و عادات

ابن رشد کے اخلاق و عادات نہایت حکیمانہ تھے، وہ پیکر متانت اور وجہ و بارعب تھا، کم سخن تھا، اور ضرورت کے وقت بات چیت کرتا تھا، مزاج میں تواضع اور انکسار جید تھا، کبھی کسی کو برا بھلا نہیں کہتا تھا، ایک مدت تک عہدہ قضا پر مامور اور دربار شاہی میں مقرب رہا، اوس کی دولت و جاہ اوس کے کام و زبان کے لیے زہر تھی، جو کچھ اوس کو ملتا اہل وطن پر صرف کرتا، بذات خود اپنی جاہ و دولت سے مطلق فائدہ نہیں اٹھاتا تھا، اور شاہی دربار کے تقرب سے جو کام اوس نے لیا یہ تھا کہ اپنی ذات کو چھوڑ کر دوسروں کو فائدہ پہنچاتا، حاجتمندوں کو منصب اور عہدہ دلاتا، لوگوں کی اٹکی ضرورتیں پوری کرتا، اوس کی ذات سبکیں و محتاج

اہل وطن کے لئے گویا لجاوادی تھی، لیکن باوجود اس کے شاہی تقرب کی اس کو مطلق پردانہ تھی، دربار میں اپنے وقار و جاہت کو برقرار رکھتا تھا، دوسرے درباریوں کی طرح خلق و چال و سیر سے قطعی نفرت تھی، اس کے خلاف اتنی بڑی شورش برپا ہوئی، اس کی ذلت کی گئی، جلا وطن کیا گیا، اور عوام الناس میں رسوائی ہوئی، افلاس و تنگدستی کے مصائب برداشت کیے، لیکن کوئی حرکت اس سے ایسی سرزد نہیں ہوئی جو چال و سیر پر حملہ کیا جس کے ہنر سے سخت وقت میں بھی از خود کبھی دربار کا رخ نہیں کرتا تھا، اتنا درجہ کا فیاض و سخا تھا، اس کی فیاضی و دست و دشمن پر کیساں تھی، کہا کرتا تھا کہ اگر میں متون کو دونوں تو میں نے وہ کام کیا جو خود میری طبیعت کے غنا کے مطابق ہو، احسان اور سخاوت یہ جو کہ خالغون اور دشمنوں کے ساتھ سلوک کیا جائے، جس کو طبیعت شکل سے گوارا کرتی ہے،

حلم و عفو کی یہ حالت تھی کہ ایک بار ایک شخص نے جمع عام میں اس کو بڑا بھلا کہا اور سخت توہین کی، وہ بجائے انتقام لینے کے الٹا مشکور ہوا کہ اس کی بدولت مجھے اپنے حلم و صبر کے آزمانے کا موقع ملا، اور اس حملہ میں کچھ روپیہ نذر کیے، لیکن ساتھ ہی اس کو نصیحت بھی کی کہ اور دن سے یہ سلوک نہ کرنا، ورنہ ہر شخص اس قسم کے احسان کا قدر دان نہیں ہوتا، دوسرے سے یہ سلوک کر دگے تو نقصان اٹھائو گے،

۱۰۰۰ء میں اتنا درجہ کا رحم تھا کہ تو نے اتنا رحم کیا کہ میں اس کے لئے موت نہیں چاہتا،

اگر کوئی ایسا ہی موقع آ پڑتا تو خود کسی تفصیلت سے الگ ہو جاتا اور کسی اور کو تاہم مقام کر دیتا،

رشتہ ستانی اور ناشائستہ حرکات کی مطلق عادت نہ تھی، مدون تفصیلت خدمت انجام دیتا رہا،

لیکن کبھی کسی کو اس کے ظالمانہ طرز عمل یا رشتہ ستانی یا اسی قسم کے حرکات تشبیہ کی شکایت نہیں پیدا ہوئی، تھا، کا زمانہ نہایت اچھی عادتوں کے ساتھ گزرا اور کبھی اس قسم کی شکایت بھی اس کے

متعلق سننے میں نہیں آئی کہ کسی فریق کی وہ بجا طرداری کرتا ہے،

وطن کا نہایت شیفہ تھا اوس کی تحریرات میں اس قسم کی مثالیں بہت سی ملتی ہیں، افلاطون نے اپنی کتاب جمہوریت میں یونان کی بہت تعریف کی ہے، اور لکھا ہے کہ یہاں کے لوگ دماغی نشوونما میں دوسرے ممالک کے لوگوں سے افضل ہیں، ابن رشد نے اس کتاب کی تشریح میں اپنے وطن اسپین کو مدیغی فضیلت میں یونان کے ہم پلہ قرار دیا، جالینوس نے ثابت کیا تھا کہ سب ملکوں سے زیادہ معتدل آب و ہوا یونان کی ہے، ابن رشد نے کتاب الکلیات میں اس کے خلاف یہ دعویٰ کیا کہ سب سے زیادہ معتدل آب و ہوا پانچرین اقلیم کی ہے، اور قرطبہ بھی اسی اقلیم میں ہے، ابن سید کی روایت ہے کہ ایک دفعہ منصور کے دربار میں ابن رشد اور ابن زہرین یہ بحث ہوئی کہ قرطبہ اور اشبیلیہ میں کس کو ترجیح ہے، ابن زہر اپنے وطن اشبیلیہ کو ترجیح دیتا تھا، ابن رشد نے کہا، اشبیلیہ میں جب کوئی عالم مر جاتا ہے اور اوس کے کتب خانے کو فروخت کرنے کی ضرورت پیش آتی ہے تو کتب خانہ کو قرطبہ لانا پڑتا ہے، کیونکہ اشبیلیہ میں ان چیزوں کو کوئی پوچھتا نہیں، لیکن جب قرطبہ میں کوئی غنی مرتا ہے تو اوس کے آلات موسیقی اشبیلیہ میں جا کر فروخت ہوتے ہیں، کیونکہ قرطبہ میں ان چیزوں کی مانگ نہیں، ان واقعات سے دونوں شہروں کی فضیلت کا اندازہ ہو سکتا ہے،

تحصیل علم کے شوق کی یہ حالت تھی کہ ہر وقت کتب بینی اور مطالعہ میں مشغول رہتا تھا، ابن الابرار کا بیان ہے کہ شب کے وقت بھی اوس کے ہاتھ سے کتاب نہیں چھوٹی تھی، ساری ساری رات کتب بینی کیا کرتا تھا، اپنی عمر میں صرف دو راتیں وہ کتب بینی سے باز رہا، ایک نکاح کی رات، اور دوسری وہ رات جس میں اس کے باپ نے وفات پائی،

کتب بینی کے ساتھ تصنیف کا سلسلہ بھی جاری رہتا تھا، مختلف علوم و فنون میں کم و بیش ساٹھ کتابیں

اس کی یادگار ہیں، ابن الابرار کی روایت کے موافق اس کی کل تصنیفات کے صفحے دس ہزار ہیں، یہ تمام کام وہ نہایت پریشان حالی اور عظیم الفرضی میں انجام دیتا تھا،

نہایت دیندار اور پابند شرع تھا، نچوڑتہ نماز با وضو جماعت کے ساتھ ادا کرتا تھا، فقیر و محدث اور فقہ میں مصنف بھی تھا، اس کی فقہ کی کتابوں کا ذکر تصنیفات کے ذیل میں آئیگا، انصاری ابو محمد عبد البکر سے روایت کرتا ہے کہ ابن رشد کی میدنی کے متعلق جن باتوں کی شہرت ہے وہ بالکل غلط ہیں، میدنی کے جراثیم سے وہ بالکل پاک تھا، میں نے اس کو برابر مسجد میں جماعت کے ساتھ نماز ادا کرتے ہوئے دیکھا ہے، ہر نماز کے وقت تازہ وضو کرتا تھا، ہاں البتہ ایک بار اس کی زبان سے ایک سخت کلمہ نکل گیا تھا، اس کے علاوہ میں نے اور کوئی بات گرفت نہیں کی (اس کے بعد اس نے طوفان والا واقعہ ذکر کیا ہے جو اوپر گزر چکا ہے)

ایک دوسرا سوانح نگار اس کی مذہبی حالت پر حسب ذیل تبصرہ کرتا ہے:-

”یہ خدا جانتا ہے کہ اصل میں اس کی حالت کیا تھی، اور اس کا باطن کیا تھا، باقی اتنا معلوم کہ زماہ جلاوطنی میں جتنے مصائب اس کو برداشت کرنا پڑے اور کچھ عذاب و ثواب حامدون کی گردن پر، جنہوں نے بغض و حسد کی بنا پر اس کو تباہ و برباد کیا ورنہ اس کو اس کے سوا اور کسی بات سے مطلب نہ تھا کہ اسطو کی کتابوں کی شرح کیا کرتا تھا، یا مذہب و فلسفہ میں تطبیق دیا کرتا تھا،

بات یہ ہے کہ اس کے مخالف شورش برپا کر نیاہلون نے جھوٹی سچی باتیں اس کے متعلق مشہور

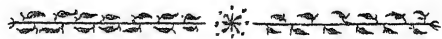
۱۔ الدیاج المذہب صفحہ ۲۸۵، ۲۔ انصاری کی اصلی عبارت یہ ہے: حدیثی الشیخ ابو الحسن السعیدی قال حدیثی ابو محمد عبد البکر وقد جری ذکرہذا المتفلسف ومالہ من الطوام فی محاورۃ الشریعۃ فقال ان هذا الذی ینسب الیہ ما کان یظہر علیہ ولقد کنت ارالایخرج الی الصلوۃ واثرماء الواضعا علی قدمیہ وما کانت اخذ علیہ فلتۃ الا واحدۃ وہی عظمی الفلتات ۳۔ ”ابن رشد“ رینان صفحہ ۹۰

کردی تھیں، کوئی کہتا تھا کہ وہ بنی اسرائیل کے خاندان سے ہو کوئی کہتا تھا کہ یہ اصل میں یہودی مذہب رکھتا ہے، ظاہر میں مسلمان بنا ہوا ہے، اور مد کش میں یہودیت کی اشاعت بھی کرنا چاہتا ہے، اس کمرے کے بعد یو رب میں بھی اس کے متعلق لوگوں میں طرح طرح کے چرچے ہوئے، ایک زرقی اسی کی سند سے اپنے مذہب کا رد کرتا تھا، دوسرا زرقی اس کو زندگی و کافر سمجھتا تھا، غرض طرح طرح کی باتیں اس کے متعلق شہور ہو گئیں، خود اس کی زندگی ہی میں لوگوں کو اس کی دینداری میں شک پیدا ہو گیا تھا، چنانچہ انصاری نے عبد البر کا جو قول نقل کیا ہے اس میں لوگوں کے اس اختلاف کا ذکر موجود ہے، عبد الوہد کاشی نے بھی اس کی دینداری کے مسئلہ میں لوگوں کے اختلاف خیال کا ذکر کیا ہے، اور لیون افرتی نے تو صاف صاف لکھ دیا کہ ابن رشد کے باب نے جب ابن باجر کو قید سے رہا کر دیا ہے تو اس وقت اس کو یہ معلوم تھا کہ اس کا فرزند ارجمند بھی ایک روز اسی طرح بیدنی اور الحاد میں گرفتار ہو جائیگا، بہر حال ابن رشد کی دینداری کے متعلق لوگوں کو شبہ جو پیدا ہوا اس کی وجہ نہایت صاف ہے، حامدون کی کارروائیوں نے حقیقت میں اس کی زندگی کے آخری ایام کو نہایت تلخ کر دیا تھا، ورنہ اس کی تصنیفات سے ہرگز یہ پتہ نہیں چلتا کہ ان کا مصنف بیدین ہے،

قاضی ابومروان باجی اس کے اخلاق و عادات پر حسب ذیل تبصرہ کرتے ہیں،

ابن رشد کی رائے نہایت صاحب ہوتی تھی وہ بے انتہا ذکی اور قوی القلب تھا اور اس کے ارادے

نہایت پختہ ہوتے تھے اور مصائب سے کبھی خوف نہیں کرتا تھا،



(۲)

ابن رشد کی نسبت افسانوں کی شہرت

کوئی بڑا آدمی جب دنیا سے اٹھ جاتا ہے تو اس کے مرنے کے بعد اس کی شخصیت میں بڑے بڑے انقلاب ہوتے ہیں، دور جہالت کی بت پرست توہین اعظم رجال کو مرنے کے بعد اپنے معبودانِ باطل کی صف میں جگہ دیتی تھیں ان کے معبود زیادہ تر وہ روحیں جو جسم سے منقطع ہو کر عالم روحانی میں حیاتِ جاودانی حاصل کر چکی تھیں، اس طرح کے افسانے ہر قوم میں بڑے آدمیوں کے متعلق شہرت پاجاتے ہیں، کبھی عوام الناس کا طبقہ کسی شخص کے حالات میں کوئی غیر معمولی بات دیکھ کر اس کا ایسا معتقد ہو جاتا ہے کہ بعد مرنے کے اس کو مافوق العادات انسان تسلیم کر لیتا ہے، کبھی کسی شخص کی زندگی کے بعض سوانح اپنے اندر ایسی دلکشی رکھتے ہیں کہ اس کے متعلق طرح طرح کی باتیں شہور ہو جاتی ہیں، اور کبھی کوئی معمولی سا واقعہ لوگوں کی توجہ کو کچھ اس طرح اپنے جانب جذب کر لیتا ہے کہ اس کی بنا پر لوگ نئی نئی باتیں پیدا کر کے اس شخص کی جانب منسوب کر دیتے ہیں، بہر حال افسانوں کی پیدائش کسی سبب سے ہوئی ہو، اون کے دو لازمی نتیجے یقینی طور پر پیدا ہوتے ہیں، یعنی یا آدمی مرنے کے بعد بدنام ہو جاتا ہے اور یا ان افسانوں کے باعث اس کی نیکنامی اور شہرت ہوتی ہے،

ابن رشد بدقسمتی سے اون اشخاص میں نہ تھا جو مرنے کے بعد نیکنام مشہور ہوتے ہیں، اپنی ذاتی قابلیت اور علم و فضل کے لحاظ سے یہ استعداد اس میں ضرور تھی کہ لوگ اس کو ابھی طرح یاد کرتے اور دنیا کے بہترین لوگوں میں اس کا شمار ہوتا، لیکن اس کی زندگی کے آخری ایام میں جو واقعات پیش آئے اون کی بدولت بیدینی کے الزام کا ایک ایسا حصہ اس کے کیرئیر میں لگ گیا جس سے اس کی شہرت خاک میں مل گئی، ابن رشد کی نسبت جو افسانے مشہور ہیں، وہ تین طرح کے ہیں

بعض افسانے وہ ہیں جو عرب مؤرخین کے ذریعہ سے ہم تک پہنچے ہیں بعض وہ ہیں جو مسیحی حلقوں میں اداسکی
بیدینی کے متعلق شہرت پذیر ہوئے ہیں، اور بعض افسانوں کا تعلق اوس کی عام شہرت کے ساتھ ہے جو اوس کو
انہی کے شمالی صوبوں میں ایک مدت تک حاصل رہی،

عرب مؤرخین نے جو روایتیں نقل کی ہیں وہ زیادہ تر اوس کے اخلاق و عادات سے تعلق رکھتی ہیں،
اور اوس میں صحیح تصویر ابن رشد کی کھینچی گئی ہے اوس سے ابن رشد کے کیرکٹر کے اصلی خط وخال نمایاں ہوتے
ہیں، عرب مؤرخین کی روایت کے بموجب ابن رشد حکیمانہ اخلاق و عادات کا پیکر اور علم و تعلیم کا حقیقی نلداد تھا،
مذہب کا پابند اور اوس کے اصول و فروع کا بہت بڑا واقف کار تھا، لیکن مسیحی حلقوں میں اوس کے
خلافت جن باتوں سے اوس کی شہرت ہوئی وہ الحاد اور بیدینی سے تعلق رکھتی ہیں، مسیحی حلقوں میں بڑا
گروہ اون لوگوں کا تھا جو اوس کے بعض نظریات کی بنا پر اوس کو دشمن ایمان سمجھتے تھے، اسکے علاوہ ابن
رشد کے طرفداروں کے گروہ میں فلسفیانہ مذاق کے ساتھ ساتھ چوکھڑے مسیحی مذہب سے نفرت نہایت
تیزی کے ساتھ پھیل رہی تھی، ایسے مخالفین کا یہ خیال تھا کہ یہ بیدینی فلسفہ ابن رشد کی ترویج و اشاعت
کا نتیجہ ہے، چنانچہ ابن رشد کی بیدینی کے متعلق جو افسانے مشہور ہوئے ان میں اس افسانہ کی بڑی
شہرت تھی کہ ابن رشد مسلمان تھے نہ تھا، بعض لوگ یہ کہتے تھے کہ وہ یہودی تھا، بعض یہ کہتے تھے کہ نہیں
وہ عیسائی تھا، اور نہایت غور و تامل کے بعد یہ مذہب اسے اپنے اختیار کا تھا، اس سلسلہ میں

یہ واقعہ بھی بہت مشہور تھا، کہ وہ ایک دفعہ ایک گرجے میں گیا وہاں اوس وقت عشاء ربانی
کی رسم ادا ہو رہی تھی، ابن رشد نے نہایت نفرت انگیز طریقہ سے مخاطب ہو کر کہا کہ تم لوگ کس قدر
امتح ہو کہ اپنے خدا کی بوٹیاں (معاذ اللہ) فوج رہے ہو، اس کے بعد کہنے لگا کہ خدا یا مجھے فلسفیوں
کی موت عطا کر یہ جملہ بھی ابن رشد کی جانب منسوب کیا گیا ہے کہ اسلام (معاذ اللہ) بے وقوفوں کا
مذہب ہے، عیسائیت ناممکن العمل مذہب ہے، اور یہودیت بچوں کا مذہب ہے، اس طرح کی

بے سرو پا باتیں بہت سی مشہور ہیں جو اس کی تحریرات اور عرب مؤرخین کی روایات کے سراسر خلاف ہیں، اس کے علم کلام کی بحث کے ذیل میں جب ہم اس کے مذہبی عقائد پر تبصرہ کریں گے تو معلوم ہوگا کہ یہ باتیں اوس کے اصلی عقائد سے کس قدر مختلف ہیں،

بیدینی کے افسانوں کے علاوہ ان افسانوں کا ایک انبار جو علی حلقون میں اوس کی نسبت شہرت پذیر ہوئے، ان افسانوں کی بالکل دوسری نوعیت ہے، اور اون کا تعلق محض ابن رشد کی اون تحریرات سے ہے جس میں ابن سینا کے نظریات سے ابن رشد نے مخالفت کی ہے، لیکن یہ عجیب طرفہ مآجور ہے کہ یہ افسانے بھی اوس کی بیدینی کی شہرت سے پاک نہیں ہیں اور کچھ نہ کچھ اون میں بھی ابن رشد کی بیدینی کی شہرت کا میل ضرور ہو گیا ہے، چنانچہ بنی ٹیو جو قرون متوسطہ میں ابن رشد کے مخالف فریق کا ایک ممبر ہے بیان کرتا ہے کہ چونکہ ابن سینا کا یہ خیال تھا کہ انسان کے لئے اپنے مذہب کی تعظیم و تقدیس نہایت ضروری ہے، اسلئے ابن رشد نے اس کی مخالفت میں یہ ثابت کرنے کی کوشش کی کہ دنیا کے تمام مذاہب غیر مقبول اور ناقابل عمل ہیں، اسی سلسلہ میں یہ بھی مشہور ہو گیا تھا کہ ابن سینا سے مخالفت کی بنا پر ابن رشد اس سے امتناع و مہین کرتا، حالانکہ واقعہ یہ ہے کہ ابن رشد اپنی تصنیفات میں اکثر موقعوں پر ابن سینا کے کلام کو نقل کر کے اوس کی تردید کرتا ہے، چنانچہ ہمامۃ التہامس میں اس کے بکثرت شواہد موجود ہیں، اس کے علاوہ ابن سینا کے ارجوزۃ الطب کی ابن رشد نے شرح لکھی ہے، اور فن طب میں تو ابن رشد کو ابن سینا سے کوئی مخالفت بھی نہیں ہے، بلکہ وہ اس فن میں ایک حد تک ابن سینا کی افضلیت بھی تسلیم کرتا ہے،

قرون متوسطہ میں یورپ کے اجلہ علماء کی بھی عقلی حالت اس قدر گری ہوئی تھی کہ محض اپنے خیال کی بلند پروازی کی بنا پر وہ غلط سلاط اور متناقض باتوں کو تسلیم کر لیتے تھے، اس زمانہ میں یہ خیال عام طور پر یورپ کے علمی حلقوں میں پھیلا ہوا تھا کہ جن فلاسفہ کی شہرت ہو گئی ہے وہ یقیناً ایک دوسرے کے دشمن تھے اور ایک دوسرے کے خلاف رائے رکھتے تھے، چنانچہ افلاطون اور ارسطو کی باہمی عداوت اسی بنا پر زبانزد تھی اور

ابن رشد اور ابن سینا کے مشاجرات بھی عداوت پر محمول کیے جاتے تھے، یہاں تک کہ اسی سلسلہ میں یہ ایک بے سرو پا قصہ بھی یورپ میں شہرت پذیر ہو گیا تھا کہ ابن سینا نے ایک دفعہ مغرب کا سفر کیا اور قرطبہ میں ابن رشد کا مہمان رہا، ابن رشد نے اپنی طبیعت کے خوش کرنے کے لئے اس کو بے انتہا تکلیفیں دیں، ابن سینا اور ابن رشد میں تقریباً ایک صدی سے زیادہ مدت کا فرق ہے، اس کے علاوہ ابن سینا نے کبھی مغرب کا سفر نہیں کیا، بلکہ بغداد سے آگے نکلنے کا بھی اس کو شاذ و نادر موقع ملا ہوگا، یہ ابن یورپ کی پریشان خیالی اور قیاس آفرینی ہے، جو اس قسم کے بے تکے قصے علمی حلقوں میں رواج پا گئے، ورنہ یہ اس قابل بھی نہیں کہ کسی مستند کتاب میں ان کو جگہ دیجائے، حالانکہ راجہ بکین اور جیل دی روم وغیرہ نہ صرف ان کو تسلیم کرتے ہیں، بلکہ ان بے سرو پا حلقوں سے ابن رشد کی مخالفت کے موقعوں پر استدلال بھی کرتے ہیں، اسی سلسلہ میں یورپ کے دور اصلاح کے اطباء میں یہ مشہور ہو گیا تھا کہ ابن رشد طبابت کے پیشہ سے متنفر تھا، یہ بھی بے سرو پا افسانہ ہے، تمام جہان جانتا ہے کہ ابن رشد یعقوب منصور کے دربار میں طبیب خاص تھا، اسی دور کے ایک بزرگ کو ابن رشد کی کتاب الکلیات کے ایک فقرہ سے منالطہ ہوا اور یہ مشہور کر دیا کہ ابن رشد مرضا کے لئے نسخے نہیں تجویز کرتا تھا، ایک اور بزرگ کو اسی طرح ایک اور دھوکہ ہوا اور وہ حلقوں قصد اور آپریشن کے بعض سہل اور غیر مکلف طریقوں کی تحقیقات کو ابن رشد کے جانب منسوب کر دیا، حالانکہ کتاب الکلیات میں خود ابن رشد نے ان تحقیقات کی نسبت ابن زہر کے جانب کی ہے،

ان افسانوں سے زیادہ حیرت انگیز وہ افسانے ہیں جو اس کی موت کے متعلق یورپ میں مشہور ہوئے، ایک صاحب فرماتے ہیں کہ ابن رشد ایک روز مرٹک پر چلا جا رہا تھا، اتفاق سے ایک گاڑی کے نیچے کپل گیا اور مر گیا، دوسرے بزرگ فرماتے ہیں کہ اس کے پیٹ میں کوئی خارجی صدمہ پہنچ گیا تھا، اس سے اس کی موت واقع ہوئی، غرض اس کی موت کے متعلق بھی عجیب عجیب باتیں یورپ میں مشہور تھیں اور اصل یہ ہے کہ اس کے مرنے کے بعد بتھے افسانے اس کے متعلق شہرت پذیر ہوئے اور ان کی اختراع و ایجاد

غزائل یورپ ہی کو حاصل ہے جو ابتدائے عہد سے چالاکیوں اور قیاس آفرینیوں میں اپنا جواب نہیں رکھتے،

(۳)

ابن رشد اور مؤرخین عرب

لیکن ان مسیحی افسانوں کے خلاف عرب مؤرخین کی کتابوں میں اس قسم کے بے سر دیا تھے کہیں نہیں ملتے اور نہ اس طرح کی قیاس آفرینیاں کہیں پائی جاتی ہیں، باوجود اس کے یہ عجیب حیرت انگیز بات ہے، کہ ابن رشد اپنے فضل و کمال کے باعث جس شہرت اور قدر و منزلت کا مستحق تھا اور جس کے باعث وہ دو تین صدیوں تک یورپ کی علمی ترقی کا علم بردار بنا رہا، مسلمانوں میں نہ اس کی اتنی قدر و منزلت کی گئی اور نہ اس کو وہ اچھی شہرت حاصل ہوئی،

دجہ یہ کہ مسلمانوں کا لٹریچر اس قدر وسیع ہے، کہ اہل اسلام کے ہر ایک صاحب فضل و کمال کا شہرت پانچ قریب قریب نامکانات سے تھا، علوم عقلیہ کی ہر ایک صنف میں علوم نقلیہ کی ہر ایک شاخ میں، علوم عرانیہ و اجتماعیہ کے ہر ایک شعبہ میں، تاریخ، ریاضی، علم طبی، کیمیا، تہذیب و فلسفات، شعبہ بازی اور صنعت و حرفت کی ہر ایک شاخ میں، غرض جہد مگر گاہ ادھما و تعینفات و تالیفات کا ایک انبار نظر آتا ہے، اس کے علاوہ ہر ایک علم و فن میں مجتہدین اور خدائق فن کی بھی کمی نہیں ہے، اس سارے انبار میں اگر جو اہریریز سے تلاش کرو تو سیکڑوں ادھر ادھر پڑے ہوئے ٹیگے جو گوندت و کیا بی میں اپنا جواب نہیں رکھتے، لیکن عام نظریں ادن کی اصلی قدر و قیمت کو پہچان نہیں سکتیں، اور اس بنا پر وہ انہیں جو اہریریز پر دسترس حاصل کرتی ہیں جو انہی چمک و مک کی وجہ سے خود بخود اپنی جانب نظر ادن کو مائل کر لیتے ہیں، شہرت اور مقبولیت زیادہ تر عام پسند مذاق کے متبع کی رہیں منت رہتی ہیں، ابن باجر، ابن رشد، ابن الطہیل، کوئی

عام پسند مصنف نہ تھے جو ادن کے نام کو شہرت ہوتی، ان اس گروہ میں ابن سینا کی ذات خوش قسمت تھی، ابن سینا کا تذکرہ جس کتاب میں چاہو دیکھ لو، بحالات ابن رشد کے کہ جن مصنفین سے یہ توقع ہو سکتی تھی کہ وہ ابن رشد کے متعلق ناواقفیت کا ثبوت نہ دیں گے، وہی سب سے پہلے اس موت پر خاموش نظر آتے ہیں، ابن ابی عمیر اور صفدی جو شاہیر اسلام کی انسائیکلو پیڈیا کے مصنف ہیں ایک حرف ابن رشد کے متعلق نہیں لکھے جمال الدین قفطی جس نے ابن رشد کی وفات کے ایک مدت بعد اپنی تاریخ حکماء مرتب کی ہو، ابن رشد کا نام تک نہیں لیا، حالانکہ اندلس کے بہت سے مکتبہ فلسفیوں کا تذکرہ اس نے کیا ہو،

لیکن اس فرق کے علاوہ ایک دوسرا گروہ اور ہے، جس نے ابن رشد کا تذکرہ نہایت آب و تاب کے ساتھ کیا ہو، ابن ابی اصیہ نے طبقات الاطباء میں ابن رشد کی مجدد مدح و ثنا کی ہو، چنانچہ لکھا ہو ابن رشد بفضل کمال میں مشہور، تحصیل علم کا شوقین، اور فقہ و خلافت میں یگانہ روزگار تھا، ابن ابی اصیہ نے جو کچھ لکھا ہے قاضی ابو مردان باجی کی زبانی یا تحریری یا دو اشعرون کی بنا پر لکھا ہو اور قاضی ابو مردان ابن رشد کی مدح و ثنا میں بیحد شکر ریز نظر آتے ہیں،

ابن رشد کے خاص سوانح نگار و شخص ہیں، ابن الابرار اور انصاری، ابن الابرار نے حافظ ابوالقاسم ابن بنگو ال کی کتاب الفصل کا جو ذیل کتاب الکملہ کے نام سے لکھا ہے اس میں ابن رشد کا تذکرہ نہایت مدح و ثنا کے ساتھ کیا ہے، اور ابن فرحون مالکی نے بھی الدیباچ المذہب میں ابن الابرار سے پورا تذکرہ نقل کر دیا ہو، یہ دونوں سوانح نگار ابن رشد کی مدح و ثنا میں بالکل ڈوبے ہوئے ہیں، اور انصاری نے تو ایسی شہادتیں جمع کر دی ہیں جن سے پتہ چلتا ہو کہ اس کا نام تمام دنیا نے اسلام میں پھیل گیا تھا، ابن سعید ابن رشد کو اپنے زمانہ میں فلسفہ کا امام مانتا ہے، اور فقہ میں اس کی کتاب ہدایۃ المجتہد کی تجدید تعریف کی ہو،

ذہبی نے کتاب العبرین اور یاضی نے بھی ادا حانہ الفاظ میں ابن رشد کا تذکرہ کیا ہے، ذہبی نے

اس کی تصنیفات کی طویل فہرست بھی دی ہو، یا قہی نے اس کی تاریخ وفات کے تذکرہ کے موقع پر تو صرف اسقدر لکھ دیا کہ اس نے ارسطو کی کتابوں کی تشریحیں لکھی تھیں، لیکن ایک دوسرے موقع پر اس کی کتب بینی کا حال بیان کرتے ہوئے وہ اس بات پر سخت حیرت کرتا ہے کہ ابن رشد مختلف اصناف علوم میں تجر و کمال کا درجہ رکھتا اور فقہ و خلافیات، فلسفہ، منطق، طب، ریاضی، اور صرف و نحو، جیسے متعدد دیگرانہ علوم کی کتابیں روزمرہ اس کے مطالعہ میں رہتی تھیں، اور وہ ان سب علوم میں مصنف بھی تھا،

علمائے اندلس میں ابن رشد کے حقیقی درجہ کا حال ان مختلف مکالمات سے ابھی طرح کھلتا ہے، جو مشرق و مغرب کی باہمی افضلیت پر علمائے مشرق اور علمائے مغرب میں ایک مدت تک جاری رہے، ان مکالمات میں ہر ذوق اپنے اپنے ملک کے علماء و فضلا کے نام اور تصنیفات گنو اگر اپنے ملک کی فضیلت ثابت کرتا تھا، سب سے پہلے ابن ربیع قرطوبی نے عبدالرحمن بن حزم کے نام ایک خط بھیجا جس میں ازلیقہ کی فضیلت اندلس پر ثابت کی تھی، حافظ احمد بن سعید بن حزم کو جو اس خط کا حال معلوم ہوا تو انھوں نے علمائے اندلس کے مناقب و فضائل پر ایک رسالہ کا رسالہ لکھ کر ابن ربیع کے پاس بھیج دیا، اس میں ہر قسم کے علوم و فنون کے مصنفین کے نام اور ان کے تصنیفات کا ذکر موجود ہے، لیکن چونکہ ابن حزم ابن رشد سے پہلے گذرے ہیں، اسلئے ان واقعات سے زیادہ تر ابن رشد سے قبل کی علمی حالت کا اندازہ ہوتا ہے، ابن سعید نے اس پر ایک ذیل لکھا ہے، اور ابن حزم کے رسالہ کی تکمیل کر دی ہے، چنانچہ ابن سعید نے فقہ و خلافیات اور فلسفہ دونوں کے ضمن میں ابن رشد کو ایک خاص جگہ دی ہے، اور علمائے اندلس میں اس کو خاص قدر و منزلت کا مستحق ٹھہرایا ہے پھر ابن سعید نے ایک اور مکالمہ نقل کیا ہے جو ابوالولید شافعی اور ابی یحییٰ طنجی کے درمیان والی سبیحی بن ابی زکریا کی مجلس میں ہوا تھا، یہ خاص ابن رشد کی زندگی کا عہد ہے، یحییٰ بن زکریا یوسف بن عبدالمؤمن کا سسرالی قرابتدار تھا، اور ابن رشد یوسف کے دربار میں لازم تھا، شافعی نے پہلے بادشاہوں کے مقابلہ بیان کیے ہیں، پھر علماء کے مناقب کا سلسلہ شروع کیا ہے، اور اس سلسلہ میں ابن رشد اور اس کے

دادا کو اسلام کے روشن ستارے اور شریعت اسلام کے چراغ وغیرہ الفاظ سے یاد کیا ہے،

مشرق میں بھی ابن رشد کی شہرت کچھ کم نہ تھی، ہم ادپر بیان کر چکے ہیں کہ ابن حمویہ جب اندلس آیا تو اس کو سب سے پہلے جس بات کا شوق پیدا ہوا وہ یہ تھا کہ ابن رشد کے حالات سے واقفیت پیدا کر کے اس سے تفصیلی ملاقات کا کوئی ذریعہ پیدا کرے، ہیونیون کا خاندان جو ابن رشد کی زندگی میں مصر میں مقیم تھا، ابن رشد کی کتابوں کی تلاش میں رہتا تھا، چنانچہ موسیٰ بن یمن نے جو صلاح الدین کے دربار میں طبیب تھا، اسے عین اس کی بعض تصنیفات کا پتہ لگایا،

ابن تیمیہ جو آٹھویں صدی ہجری کی ابتدا اور ساتویں صدی کے آخر میں ختابلہ کے امام اور مشہور و معروف بزرگ اور اپنے وقت کے شیخ الاسلام تھے ابن رشد کی تصنیفات سے کافی واقفیت رکھتے تھے، چنانچہ رسالہ معراج الوہول میں ابن رشد کے جانب اس عقیدہ کی نسبت کرتے ہیں کہ انبیاء ترغیب و ترہیب کی غرض سے جھوٹ بول سکتے ہیں، اس کے علاوہ ابن رشد کی کتاب کشف الادلہ کا اونھون نے رد بھی لکھا ہے جس کو اپنی کتاب العقل والنقل میں اونھون نے شامل کر دیا ہے، ابن خلدون حنفی مقدمہ تاریخ میں ابن رشد ابو نصر فارابی اور ابن سینا کے ہم پلہ قرار دیتے ہیں،

غرض ابن رشد نے مشرق اور مغرب دونوں میں کافی شہرت حاصل کر لی تھی، اور اس کی تصنیفات کے قدردان اور ان پر نقد و تبصرہ بھی کرنے والے موجود تھے، گو اس قدر نہ تھے جتنے ابن سینا وغیرہ کے معتقدین تھے، لیکن اس کی نجات کے واقعہ نے کچھ ایسی سنسنی پیدا کر دی کہ اس کے شاگرد بھی منتشر اور پراگندہ ہو گئے اور اس کی شہرت میں بھی شبہ لگ گیا، باوجود اس کے اب بھی بعض مسودات ایسے موجود ہیں جن سے پتہ چلتا ہے کہ اس کی وفات کے ایک صدی بعد بھی اسپین میں اس کی تصنیفات کے خاص قدر شناس موجود تھے،

ملہ مرقی جلد دوم صفحہ ۱۱۱، لکھ انسا لکھو پڑیاؤ کو ابن رشد مجملہ ان کے ایک ابن خلدون بھی تھا جس نے آٹھویں صدی ہجری میں اس کی بہت سی کتابوں کی تخیص کی تھی،

لیکن رفتہ رفتہ اس حالت میں زوال پیدا ہوا اور آخر میں سلمان ابن رشد کو بالکل بھول گئے، اصل یہ ہے کہ شہرت کے عہد میں بھی ابن رشد کو وہ درجہ کبھی حاصل نہیں ہوا جو ابن سینا وغیرہ کو مشرق میں حاصل تھا، مشرق میں ابن سینا فلسفہ کا معلم نانی اور شیخ الرئیس مشہور ہے، اس کی کتابیں کثرت سے پڑھی پڑھائی جاتی ہیں، اس کے حالات زندگی عام طور پر زبان زد ہیں، علمائے اس کی کتابوں کی بکثرت شرحیں لکھیں، اس کا خود اپنا ایک اسکول تھا جو اس کے کلام کو وحی سے کسی طرح فروتر نہ سمجھتا تھا، طوسی نے ابن سینا کی کتابوں کی خاص خدمت انجام دی، امام رازی کے مقابلہ میں ابن سینا کے جانب سے دفاع کیا، اور اودن کے اعتراضات کے ترکیب کی جواب دیئے، اور ابن سینا کے فلسفہ کو تمام دنیا میں مشہور کر دیا، اور پھر عجیب بات ہے کہ یہ سب کوششیں ابن سینا کے ایک مدت کے بعد عمل میں آئیں، بخلاف اس کے ابن رشد کی تصنیفات کا یہ عالم ہے کہ کتب خانوں کا تو کیا ذکر ان کتابوں میں بھی ادھکا پتہ نہیں چلتا جو خاص اسلامی کتب کو جمع کرنے کی غرض سے تصنیف کی گئی ہیں، حاجی خلیفہ نے کشف الظنون میں ابن رشد کی صرف تین کتابوں کا الگ الگ موقعون پر ذکر کیا ہے ابن سینا کے رجوزۃ الطلب کے تذکرہ میں لکھا ہے کہ ابوالولید محمد بن احمد بن رشد نے اس کی ایک بہترین شرح لکھی ہے اس کے بعد امام غزالی کی کتاب تمہافت الفلاسفہ کے تذکرہ کے ضمن میں یہ لکھا ہے کہ ابن رشد نے حکماء کی جانب سے اس کتاب کا جواب لکھا جس کے آخر میں یہ کلمے استعمال کیے ہیں کہ ابوحامد شریعت اور فلسفہ دونوں سے نادانقت ہیں اور لوگوں کو دونوں سے گمراہ کرتے ہیں، پھر اس کے بعد دوسرے موقع پر ابن رشد کی ایک کتاب کفایۃ المجتہد کا ذکر کیا ہے جو درحقیقت ہدایۃ المجتہد ہے اور اس کے نام میں حاجی خلیفہ نے تحریف کر دی ہے، اسی طرح ایک دوسرے بزرگ محمد بن علی ابن رشد کی صرف ایک کتاب کا تذکرہ کرتے ہیں جو فقہ ہے، تصنیفات کی گننا ہی کے علاوہ ابن رشد کے خیالات اور اس کے طبعیات مذہب سے بھی ابن سینا کی طرح مسلمان کافی روشناس نہیں ہیں، ابن سینا کی طرح نہ اوس کی کتابوں کی شرحیں لکھی گئیں، نہ اوس کے

جانب سے دفاع کیا گیا، اور نہ اس کے خیالات پر کسی نے کافی رد و قدح کی، یہاں تک کہ خواجہ زادہ نے سلطان محمد فاتح کے حکم سے امام غزالی اور ابن رشد کے درمیان محاکمہ کیا بھی تو اوس میں ابن رشد کے اعتراضات سے بالکل آنکھیں بند کر کے امام غزالی کی بجا طرذاری کی ہے، اور مسلمانوں میں اوس کی تصنیفات اور اوس کے مذہب کی گناہی کے کئی سبب ہیں:-

(۱) یہ کہ مسلمانوں کے ذہنوں میں ابن رشد کا فلسفہ آبدکار رنگ اور انوکھا پن نہیں رکھتا، بخلاف ابن سینا کے کہ اس کا درجہ ان کی نظروں میں ارسطو کے بعد ہے، چنانچہ اسی بنا پر وہ شیخ الرئیس اور معلم ثانی کہلاتا ہے، حالانکہ ابن سینا نے ارسطو کے فلسفہ کو جتنا چوڑا کر دیا ہے، اسی قدر ابن رشد نے اس کی تہذیب و ترتیب میں اوس کو بنایا ہو، لیکن یہ ابن رشد کی قسمتی ہے کہ باوجود اس کے ابن رشد کو مسلمانوں میں کوئی جانتا (۲) دوسری وجہ یہ ہے کہ ابن رشد اپنی زندگی ہی میں کافروں کا خطاب پا چکا تھا، اس کے علاوہ اس نے اپنی علم کلام کی کتابوں میں اشعریت جیسے عام پسند مذہب اور امام غزالی جیسے مشہور بزرگ رو نہایت گستاخانہ الفاظ و کلمات میں کیا، ظاہر ہے کہ علماء اسی کتابوں کا مطالعہ کیسے کر سکتے تھے،

(۳) تیسری وجہ یہ تھی کہ ابن رشد کے یہودی تلامذہ اور قدردانوں نے اس کی تصنیفات کا بیشتر حصہ اپنے ان محفوظ کر لیا تھا، اور جب ان خاندانوں نے اندلس سے ہجرت کی تو وہ یہ سارا ذخیرہ اپنے ساتھ یورپ کے دوسرے ممالک میں لیتے گئے، اور جو کچھ بچا کچھ سرمایہ باقی رہا اوس کو عیسائیوں نے جلا ڈالا، چنانچہ اندلس کی فتح کے بعد پادریوں نے کوئی میڈیا کے حکم سے شریلیمنگٹن میں علوم مشرقیہ کی چہ ہزار کتابیں اور پادری زمینیز کے حکم سے غرناطہ میں انٹی ہزار کتابیں جلا ڈالی گئیں، اسی بنا پر میں ابن رشد کی تصنیفات بھی تھیں،

(۴) چوتھی وجہ یہ ہے کہ مشرق اپنی علمی نشوونما میں مغرب سے بے نیاز تھا، مغرب کے لوگوں نے مشرق میں تحصیل علم کر کے اپنے وطن میں علوم عقلیہ کا رواج دیا تھا، یہی سبب تھا کہ مغرب میں جس وقت فلسفہ کا دور شروع ہوا اوس وقت جتنی کتابیں مشرق میں شہرت رکھتی تھیں ان کی شہرت فوراً مغرب میں بھی ہو گئی، اور

جن مصنفین کا آفتاب شہرت خود مشرق میں ڈھل چکا تھا اور کو مغرب میں مقبولیت نہ حاصل ہو سکی ابن سینا اور امام غزالی جیسے مقبول مصنفین کی کتابیں اندلس میں گھر گھر پہنچی ہوئی تھیں، فارابی کو اندلس میں ہر شخص جانتا تھا لیکن ہنریک کی کتابیں اندلس میں بالکل نیا ہی تھیں مشرق میں خود ابن سینا جیسے یگانہ روزگار شارحین ارسطو موجود تھے، اس لئے ابن رشد کی کتابوں کا قدردان یہاں کوئی نہ تھا،

اس بنا پر خود اہل اندلس کا یہ فرض تھا کہ ابن رشد کے نام کو چمکاتے اور اس کے فلسفہ کے ذریعہ سے ارسطو کو حل کرتے، لیکن ابن رشد کے بعد ہی اندلس کی علمی ترقی میں ایسا گھٹن لگا کہ فلسفہ کی تعلیم بالکل بند ہو گئی، ابن خلدون اپنے زمانہ کی حالت لکھتے ہیں کہ اندلس کی اجتماعی حالت نہایت اتر ہو گئی ہو، اور اسی بنا پر یہاں علوم و فنون کی بھی کساد بازاری ہے، خصوصاً علوم عقلیہ کو یہاں اب کوئی تہمین پوچھتا، البتہ سنتے ہیں کہ مشرق میں آجکل ان علوم کا بہت چرچا ہے، جب میں مصر میں تھا وہاں سعد الدین قفازانی کی چند کتابیں نظر سے گذری تھیں، جسے پتہ چلتا تھا کہ مشرق کی حالت علم و فن کی ترقی و اشاعت کے لحاظ سے مغرب سے ہر طرح بہتر ہے، اس کے علاوہ سنہ ۷۰۰ھ کو زنگھان میں بھی علوم عقلیہ کا چرچا زور پر ہے، وہاں متعدد علمی سوسائٹیاں قائم ہیں اور لوگ علوم عقلیہ کی تحصیل میں بہت جدوجہد کرتے ہیں، یہ وہ وقت تھا جب یورپ میں ابن رشد کی ہر طرف دھوم تھی، اور فلسفہ مدرسہ کی تعلیم خاتما ہون اور مدارس میں جاری ہو گئی تھی،

غرض ان متعدد اسباب کی بنا پر ابن رشد کو مسلمانوں میں ابن سینا کی سی شہرت کبھی حاصل نہیں ہوئی، مسلمانوں میں ابن سینا کی شہرت کی حالت یہ تھی کہ جب غزالی نے فلسفہ کے جانب توجہ کی ہے تو مجبوراً ان کو ابن سینا کی کتابیں پڑھنا پڑیں، غزالی کے بعد رازی نے ابن سینا ہی کی تردید کی، فارابی کو ابن سینا سے زیادہ فلسفہ کا واقف کار تھا، لیکن ابن سینا کے مقابل میں اس کو بھی کوئی نہیں پوچھتا تھا، فارابی کی کتابیں قریب قریب معدوم ہو گئی تھیں، اور اپنے خاص انداز کی وجہ سے ابن سینا کو مقبولیت حاصل ہو گئی تھی، طوسی نے بھی جو ابن سینا کا مقلد تھا اس کی شہرت میں کافی حصہ لیا، امام رازی نے ابن سینا کی جو تردید کی طوسی

اس کا جواب لکھا، طوسی ہلاکو کے دربار میں وزارت کے عہدے پر ممتاز تھا، اور اپنے عہد کا مشہور فلسفی اور ہندسہ دان تھا، طلبہ کا حلقہ بھی ہمیشہ اس کے گرد رہتا تھا، اس کے تلامذہ میں قطب الدین رازی بچہ مشہور ہوئے، بعد ازاں علوم و فنون کا مرکز تھا، ہلاکو نے اس کو برباد کر دیا تھا، اب علم و فن نے بھی حکومت کی طرح تار و پون کے دامن میں پناہ لی، اور طوسی کا حلقہ درس بڑھنے لگا، چنانچہ ترکستان و ایران میں قطب الدین رازی، سعد الدین قفازانی اور سید شریف جرجانی وغیرہ کے ذریعہ سے علم کا چرچا پھیل گیا، ان علماء کے بعد میر باقر داماد اور جلال الدین دوانی نے شہرت حاصل کی، یہاں تک کہ رفتہ رفتہ ایرانی تمدن کے ساتھ ساتھ ہندوستان تک اسی سلسلہ کے زیر اثر آ گیا، ہندوستان میں فتح احمد شیرازی وغیرہ نے سب سے پہلے دوانی کے قدیمہ و جدیدہ اور طوسی کے شروح و اشارات وغیرہ سے بیان کے علماء کو روشناس کیا،

غرض ابن سینا کو مشرق میں جو زیادہ شہرت حاصل ہوئی، اس کے زیادہ تر باعث طوسی اور اول کے تلامذہ ہیں، جن کا حلقہ درس رفتہ رفتہ ترکستان، بخارا، ایران، ہندوستان، اور حدود شام تک وسیع ہو گیا تھا، لیکن قریب قریب ہی عہد تھا جب ابن رشد مغرب میں علم و عقل کی نئی روشنی پھیل رہا تھا، لیون افریقی نے امام رازی کے تذکرہ میں یہ عجیب واقعہ تحریر کیا ہے کہ امام رازی جب مصر میں تھے تو ابن رشد کی شہرت سن کر ادن کو سفر مغرب اور ابن رشد سے ملاقات کا خیال پیدا ہوا، چنانچہ بحری سفر اختیار کرنے کی غرض سے اونھوں نے جہاز کا انتظام بھی کر لیا، لیکن اسی اثنا میں ادن کو خبر ملی کہ ابن رشد معتوب شاہی ہے، اور کوئی شخص اس سے مل نہیں سکتا، معلوم نہیں لیون کے بیان کی کیا اہمیت ہے، لیون اسی طرح کے غلط سلط و انتہات اکثر مشاہیر اسلام کے جانب منسوب کرنے کا عادی ہے، اس کے علاوہ اس کی کتاب میں مصر کی تناقضات کے شواہد بھی کمزرت موجود ہیں، چنانچہ امام رازی ہی کے تذکرہ میں دوسرے موقع پر لکھتا ہے کہ امام رازی نے ابن رشد سے جو ہرگز بعد اعتقال کیا، حالانکہ یہ بالکل غلط ہے، امام رازی کا انتقال

ستہ میں ہوا ہی، اور ان کے کسی سوانح نگار کے کلام سے یہ پتہ نہیں چلتا کہ انھوں نے مصر کا بھی سفر کیا تھا، اور اندس جانے کا بھی خیال ان کو پیدا ہوا تھا،

(۴)

ابن رشد کا فضل و کمال، طریقہ درس، اور تلامذہ

ابن رشد کی تعلیم و تربیت جس طرز پر ہوئی تھی اوس کی بدولت مختلف علوم و فنون میں اوس کو تجربہ حاصل ہو گیا تھا، علمائے اسلام کی یہ ایک عجیب خصوصیت تھی کہ دماغی قوت اور جامعیت (انسائیکلو پیڈیاٹک ماغ) ساتھ لیکر پیدا ہوتے تھے، ہر علم و فن سے محض وہ آشنا نہیں ہوتے تھے، بلکہ تجربہ کا درجہ ان کو حاصل ہوتا تھا، ایک وقت منطق کا درس ہو رہا ہے، تو دوسرے وقت فلسفہ کا، تیسرے وقت طب کا، چوتھے وقت فقہ کا، ابن سینا کو دیکھو مختلف علوم و فنون میں اوس کی کتنی کتابیں ہیں اور ان تمام فنون میں اوس کا انداز بیان مجتہدانہ اور محققانہ ہے، تفسیر میں، لغت میں، فلسفہ میں، منطق میں، ریاضی میں، طب میں، کثرت اس کی کتابیں جو ہیں ابن رشد بھی دیگر علمائے اسلام کی طرح مختلف علوم و فنون کا امام اور ان سب میں اجتہاد کا

درجہ رکھتا تھا، فقہ میں صحابہ اور ائمہ کے وجوہ اختلاف اور وجوہ ترجیح سے بخوبی واقف تھا، اوس کی کتاب ہدایۃ المجتہد فقہ میں اسم بامسمیٰ ہے، اس کتاب سے اوس کے فقہی اجتہادات و معلومات پر کافی روشنی پڑتی ہے، علم کلام اور صرف و نحو میں بھی اوس کی تصنیفات موجود ہیں، فلسفہ و منطق اور علم ہیئت میں تو ضرب المثل تھا، اور طب میں بھی اوس کو کافی شہرت حاصل تھی، شاعر بھی تھا، اور شعرائے جاہلیت کے

لہ ابن سینا کی تفسیر کا ایک نقلی نسخہ میرے کتب خانہ میں موجود ہے، جس میں حرف معوذتین و سورہ اہلام کی تفسیر ہے، اسکے علاوہ اپنے فلسفہ کی

کتابوں میں وہ بڑی آیات قرآنی کی تفسیر کرتا جاتا ہے، چنانچہ اشارات میں اس کے شواہد کثرت موجود ہیں،

کلام پر خصوصیت کے ساتھ عبور بھی رکھتا تھا، غرض اس عہد میں علمائے اسلام جن علوم و فنون میں عموماً تبحر رکھتے تھے، اُن میں اس کو بھی تبحر حاصل تھا، دیگر علمائے اسلام کی طرح منطق و فلسفہ میں ارسطو سے، قلب میں جالینوس سے، اور علم ہیئت میں بطلمیوس سے اس کو کافی واقفیت تھی، ان کی کتابوں کی اس نے تہذیب و ترتیب کی، اُن پر شرحیں لکھیں، اُن کے خلاصے کیے، اپنے شروع اور خلاصوں میں وہ ساتھ ساتھ دوسروں کے خیالات پر نقد بھی کرتا ہے، جس سے اُس کی منطقی قوت استدلال اور قوت نقد کا پتہ چلتا ہے، اور کتابوں کی موزون ترتیب اُس کے دماغ کی منطقی ہیئت کا پتہ دیتی ہے،

اس کے علاوہ اُس کی تصنیفات کے تنوع اور کثرت سے یہ بھی پتہ چلتا ہے کہ اُس کی محنت و جفاکشی کا کیا عالم تھا، ابن الابار کا بیان ہے کہ جیسے وہ سن شعور کو پہنچا اُسی زمانہ سے اُس نے کتب بینی اور تصنیف و تالیف کی اتنی عادت ڈال لی کہ بجز دو راتوں کے وہ کبھی نہیں سویا، ایک اپنی شادی کی رات دوسری وہ رات جس میں اُس کے باپ کا انتقال ہوا، اسکے ساتھ یہ بھی محاذ رکھنا چاہیے کہ فضا کی خدمت اور دربار کے تعلقات کی وجہ سے اُس کو کبھی اطمینان اور کیسوئی کے ساتھ ایک جگہ بیٹھتا نصیب نہ ہوا، قریب اُس کی ساری عمر ایاب و ذہاب کی پریشانیوں میں گزری، بعض وقت ضروری کتابیں تک ساتھ نہ ہوتی تھیں، ان موقعوں پر وہ جو کچھ لکھتا اپنی یاد سے لکھتا، غرض اس کے سوانح نگاروں کے بیانات سے قطع نظر کہے بھی صرت اُس کے تصنیفات ہی اس بات کا کافی ثبوت ہیں کہ اُس کی دماغی قوتیں اگر غیر معمولی نہ تھیں تو کم از کم اپنے عہد میں ممتاز ضرور تھیں، نیز اپنے عہد کے تمام متداول علوم و فنون میں اس کو اجتہاد و تبحر کا درجہ حاصل تھا،

یہی وجہ ہے کہ اس کے سوانح نگار بھی اُس کی مدح و ثنا میں غیر معمولی طور پر رطب اللسان نظر آتے ہیں، یا فنی کو اس بات پر حیرت ہے کہ اُس کو مختلف علوم و فنون میں تبحر حاصل تھا، اور ان سب علوم میں وہ مصنف تھا، ابن سعید اس کو فلسفہ کا امام مانتا ہے، فقہ میں اس کی ہمارت کو غیر معمولی طور پر سراہتا ہے،

شعری اس کو نجم الاسلام کے لقب سے یاد کرتا ہے، ابن ابی ایوبہ اس کو فقہ و خلافیات میں لگایا اور لگا کر
 قرار دیتا ہے، ابن الابرکتا ہے کہ کمالات علمی و ملی من اندلس میں اس کا کوئی ہمسر نہیں ہوا، روایت سے
 زیادہ درایت اس پر غالب تھی اور علوم قدیمہ میں تو اس کو امامت کا رتبہ حاصل تھا، لوگ طلب و فقہ
 دونوں میں اپنے شکلات اس سے حل کرتے اور فتویٰ طلب کرتے تھے،

البتہ اس موقع پر یہ لحاظ رکھنا چاہیے کہ فلسفہ میں تبحر رکھنے کے باوجود یونانی زبان و ادب سے
 قطعاً ناواقف تھا، ارسطو کی کتاب الشعر کی شرح میں وہ موقع موقع پر عشرہ اور نابغہ وغیرہ شراے
 جاہلیت کے کلام کو تمثیلاً پیش کرتا ہے، لیکن باوجود اس کے اسی کتاب سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ یونانی ادب
 کی واقفیت سے وہ کوسون دور ہی، یونانی شاعری میں ٹریچڈی، کمیدھی، ڈراء اور ایک، وغیرہ شاعری
 کی متعدد قسمیں ہیں، جب تک کسی شخص کو سونکلز، انیلیوس، اور ہومر وغیرہ کے کلام پر عبور نہ ہو وہ ان اقسام
 کی اصلی حقیقت سمجھ نہیں سکتا، اسی طرح عربی شاعری میں تشبیب، مدح و ذم، قصیدہ، خاتمہ ویرانی
 کی تصویر، ادغشی یا گھوڑے کی تعریف، غریب الوطنی اور بے بسی کا اظہار، وغیرہ شاعری کی بیسیوں قسمیں
 ہیں، اور یونانی شاعری کے اقسام سے عربی شاعری کو کوئی نسبت نہیں، ممکن ہے کہ کسی سادہ مفہون کو
 عشرہ اسی طرح ادا کر گیا ہو جس طرح ہومر نے اس کو ادا کیا ہے، لیکن مضامین کے اس توارد سے یونانی
 اور عربی شاعری کی اصلی حقیقت کے اتحاد پر استدلال نہیں ہو سکتا،

ابن رشد ٹریچڈی اور کمیدھی کی حقیقت یہ سمجھتا ہے کہ ٹریچڈی مدحیہ شاعری اور کمیدھی ہجو آمیز
 شاعری کا نام ہے، اس بنا پر وہ اہل عرب کے مدح و ذم کے کلام سے بلکہ خود قرآن مجید سے ادنیٰ
 مثالیں تلاش کرنے کی بیوقوفی کو شش میں دماغ پاشی کرتا ہے، کہیں کہیں وہ اپنی تصنیفات میں دیگر

۱۔ حوائے اوپر گزر چکے ہیں، ۲۔ الدیباچ المذہب صفحہ ۲۸، ۳۔ یہ کچھ ابن رشد کی خصوصیت نہیں، بلکہ تقریباً
 یہی حال تمام مسلمان شارحین ارسطو کا ہے، ابن سینا کی کتاب الشفاء سے من جذا اقتباسات پیش کرنا ہوں (بقیہ حاشیہ صفحہ ۱۰۹ پر)

فلاسفہ کی طرح یونانی اصطلاحات کے وضعی و اشتقاقی معنی بیان کرنے لگتا ہے جس سے یہ شبہ ہوتا ہے کہ وہ یونانی زبان سے واقف ہے، لیکن بد قسمتی سے ان مواقع پر وہ یاد و سرودن سے نقل کرتا ہے، یا اگر اپنی طرف سے لکھا ہے تو فاش غلطیوں میں مبتلا ہوتا ہے، اسی طرح یونانی فلاسفہ اور فلسفہ کے مختلف فرقوں کے اسما کو بھی اس نے غلط لکھ کر دیا ہے، چنانچہ اکثر جگہ پر وٹا گورس اور فینا غورس ہیں وہ فرق نہیں کرتا، کہیں کہیں دیا کرٹس اور کرٹسٹال آپس میں غلط ملط ہو گئے ہیں، ہر قلبہ اس کے نزدیک فلسفہ کا ایک فرقہ ہے جو ہر قلبہ اس کے جانب منسوب ہے، اس فرقہ کا پہلا فلسفی سقراط تھا، انا تاگورس کو وہ ایک اٹالین فرقہ سمجھتا ہے، غرض ناموں میں غلط ملط کی مثالیں اسکی کتابوں میں بکثرت ملتی ہیں، اور یہ غلطیاں محض اس وجہ سے ہوئی ہیں کہ وہ یونانی زبان سے واقف نہ تھا، درنہ ان غلطیوں کی اصلاح یونانی زبان و تاریخ کے واقف کار کے لیے مشکل نہیں،

علم سمیت کے بعض علمی اکتشافات بھی اس کے جانب منسوب ہیں، چنانچہ قرص آفتاب میں دھول اور داغوں کا اکتشاف سب سے پہلے اسی نے کیا، اس کے علاوہ عام طور پر یہ مشہور ہے کہ امریکہ کا اکتشاف سب سے پہلے یورپ والوں نے کیا ہے، لیکن کولمبس (کشف امریکہ) کا خود اپنا بیان ہے کہ اس خیال کی جانب جس چیز نے

(بقیہ حاشیہ گذشتہ) جسے معلوم ہو گا کہ ابن سینا بھی ان غلطیوں سے پاک نہیں ہے، ابن سینا لکھتا ہے: ”طراغودیا (ٹریچڈی) کے اجزاء حسب ذیل ہوتے ہیں، جز اول عربی اشعار کی تشبیب کے مثل ہوتا ہے، اس کو نقل کہتے ہیں، دوسرے جز کو تخریج رقاص، اور تیسرے جز کو حجاز کہتے ہیں، ٹریچڈی کو کئی آدمی ملکر لگا لگائے پڑھتے ہیں“ دوسری جگہ لکھتا ہے ”ڈراواہ اشعار میں جن میں شخص واحد یا اشخاص معلوم کے متعلق کچھ بیان کیا جائے، ایک وہ نظم جس میں بادشاہ کی حکایتیں بیان کی جاتی ہیں، ٹریچڈی وہ نظم جس میں شخص واحد کے افعال حسنہ کی تصویر کشی جاتی ہے، کہیڈی وہ نظم جس میں شخص واحد کے افعال قبیحہ کو بیان کیے جاتے ہیں،“ ابن سینا کی کتاب اشعر کا بڑا حصہ ٹریچڈی کی تفصیل کے نذر ہوا ہے، لیکن ہر قدم پر ٹھوکر کھاتی ہے، البتہ یہ غفیت ہے کہ ابن رشد کی طرح اشعار عرب سے شواہد نہیں پیش کیے ہیں،

۱۔ ابن رشد بیان صفحہ ۱۴، ۱۵، یورپ کی وماغی ترقی کی تاریخ ڈیپرفرفہ ۱۳۹

میری رہنمائی کی وہ ابن رشد کے تصانیف ہیں؟

ابن رشد کے مقولے بھی اس کے افعال و خصائل کی طرح حکیمانہ رنگ میں ڈوبے ہوئے تھے، چنانچہ اس کا یہ مقولہ بعد کو بہت مشہور ہوا کہ من اشتغل بعلم انت شیخ اذداد ایمانا باللہ یعنی علم تشریح کی واقفیت سے انسان کا ایمان تازہ اور قوی ہوتا ہے،

ابن رشد کے طریقہ درس کے متعلق ہماری واقفیت بالکل محدود ہے، اندلس میں مدرسے قائم کرنے کا دستور نہ تھا، علم عموماً مساجد میں اجرت پر تعلیم دیتے تھے، اس بنا پر قیاس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ابن رشد بھی اپنی پسند کی کسی مسجد میں درس دیتا ہوگا، ابن رشد کا دادا محمد بن رشد بھی جامع قرطبہ میں درس دیا کرتا تھا، تمام دنیائے اسلام میں اس وقت عموماً درس دینے کا قاعدہ یہ تھا کہ استاد کسی علم کے مضامین طلبہ کے سامنے زبانی بتاتا جاتا تھا اور طلبہ تحریری یا دواستین مرتب کرتے جاتے تھے اور یہی تحریری یا دواستین بعد کو اضافہ و ترمیم کے ساتھ کتابی صورت میں شائع ہوتی تھیں، چنانچہ ابن سینا نے کتاب الشفا کا درس اپنے شاگرد ابو عبد جوزجانی کو اسی طرح سے دیا ہے، ابن رشد کی کتابوں سے بھی پتہ چلتا ہے کہ وہ زبانی پکڑ دیا کرتا تھا اور عموماً اپنے لکھنوں میں اس بات کی پروا نہیں کرتا تھا کہ یہ عام پسند ہوں گے یا نہیں، چنانچہ علم کلام کی دو کتابیں اس نے اسی طرز پر لکھی ہیں اور بعض شروح ارسطو کا بھی خطیبانہ انداز تحریر ہے،

ابن رشد کے تلامذہ ہر علم و فن میں بکثرت تھے، بعض طلبہ اس سے فقہ کی تحصیل کرتے تھے بعض منطق و فلسفہ کی، اور بعض علم طب کی، اور کبھی کبھی علم کلام کا بھی درس ہوتا تھا، بعض لوگ اس سے حدیث بھی حاصل کرتے تھے، چنانچہ فقہ و حدیث میں اس کے حسب ذیل تلامذہ بہت مشہور ہیں، ابو بکر بن ہبوز، ابو محمد بن حوط، ابو الحسن سہل بن مالک، ابو الربیع بن سالم، ابو القاسم بن الطلیسان، اور ابن بندود،

طب و فلسفہ میں بھی اس کے تلامذہ بہت نامور تھے، اس کا ایک مشہور شاگرد ابو عبد اللہ اندلسی تھا،

۱۔ "مذہب و سائنس" ڈی سیفہ ۲۲۳، و تذکرہ ابن رشد، ریٹان صفحہ ۸۵، ۱۱۸، طبقات الاطباء، صفحہ ۱۸۵، الذیابح المذہب صفحہ ۲۸۵،

یہ ایک بربری خاندان میں قرطبہ میں منسلک پیدا ہوا، نہایت ذہین و ذکی اور نامور فاضل تھا، ابن رشد سے طب کی تحصیل کرتا تھا، لیکن اس کے انتقال کے بعد یوسف بن موراطیر سے تکیل کی، حدیث اور عربیت میں بھی کمال حاصل تھا، ناصر اور مستنصر کے دربار میں مدتوں طبابت کی خدمت انجام دی،

ابن رشد کے شاگردوں میں ایک دوسرا طبیب ابو جعفر احمد بن سابق بھی بہت نامور ہوا ہے، معالجات میں لکھائے عصر تھا اور ناصر کے دربار میں طبیب خاص تھا، مستنصر کے عہد حکومت میں وفات پائی،

(۵)

ابن رشد کا طرز تصنیف

ابن رشد مختلف علوم و فنون میں کمال رکھتا تھا اور ان سب میں یکساں مصنف تھا، اس کی کتابیں ہر فن میں پائی جاتی ہیں، صرف و نحو، اصول فقہ، فقہ، علم کلام، منطق، فلسفہ، علم النفس، علم الاطلاق، طبیعیات، پائیکس، علم الحيوان، علم التشریح، ہیئت، اور طب، غرض اس عہد کے تمام متداول علوم عقلیہ و نقلیہ میں اس کی متعدد تصنیفیں موجود ہیں،

علوم نقلیہ اور طب و ہیئت کو چھوڑ کر خالص فلسفیانہ مسائل پر جو کتابیں اس نے لکھی ہیں وہ تین

طرح کی ہیں :-

ایک قسم کی کتابیں وہ ہیں جو یونانی تصنیفات کے شروع و خلاصے ہیں، دوسری وہ ہیں جو اس نے بطور نو لکھی ہیں، مگر ان میں بھی خاصکر فلسفہ کی کتابیں اس بحث میں زیادہ ہیں کہ ارسطو کے مقابلہ میں متکلمین اسلام نے، ابن سینا نے، فارابی نے جو کچھ لکھا ہے سب غلط ہے، یا یہ کہ ابن سینا اور فارابی نے فلسفہ

جو بعض مسائل اپنی طرف سے اختراع کیے ہیں ان کو ارسطو کی جانب منسوب کرنا غلطی ہے، اور وہ خود بھی فی
نفسہ غلط ہیں، تیسری قسم کی وہ کتابیں ہیں جن میں اشاعرہ متکلمین کی مخالفت علم کلام کے مسائل میں کی
گئی ہے، تو گویا ابن رشد کی تصنیفات کی یہ تین غرضیں ہیں:-

(۱) یونانی تصنیفات خاص کر کتب ارسطو کی تشریح و تفسیر۔

(۲) ارسطو کے مقابلہ میں ابن سینا اور فارابی کی تغلیط،

(۳) اشاعرہ متکلمین کی رد،

یہ تین مقاصد ابن رشد کی تصنیفات کی بنا ہیں اور انہیں کو پیش نظر رکھ کر اس نے فلسفہ میں خاصہ فرمائی
کی ہے، اس لحاظ سے یہ کہنا سچا نہ ہوگا کہ ابن رشد فلسفہ یونان خاص کر ارسطو کا نزاع مقلد اور پیرو تھا، اس سے
زیادہ اس کے فلسفہ کی کوئی قیمت نہیں، لیکن یورپ میں یہودیوں کے ذریعہ سے جو خیالات اسکے پہنچے تھے
تو چونکہ نئی شکل میں پہنچے تھے، اسلئے مدتوں ابن رشد اپنے خیالات کا موجد سمجھا جاتا رہا،

یورپ میں ابن رشد کی قدر کا ایک بڑا سبب یہ بھی تھا کہ باشندگان یورپ فلسفہ سے نئے نئے آشنا
ہوئے تھے اور اس وقت فلسفہ کی تحصیل کا بجز اس کے کوئی طریقہ نہ تھا کہ ارسطو کا مطالعہ کیا جاتا اور
ارسطو کا اصلی شارح ابن رشد تھا، اس بنا پر یورپ میں ابن رشد کی شہرت محض اوس کی طبی اور
فلسفیانہ کتابوں کی بدولت ہوئی، طب میں اس کی کتاب الکلیات کی بہت شہرت تھی، تاہم، اس فن میں
اس کا درجہ لوگوں کی نگاہ میں ابن سینا سے ہمیشہ کم رہا، اور جو شہرت شیخ کے قانون کو یورپ میں حاصل ہوئی
وہ ابن رشد کی کتاب الکلیات کو کبھی نصیب نہ ہو سکی، طب میں ابن رشد کو جالینوس کا پیرو تھا، اور
اوس کی طبی تصنیفات کی شہرت میں بھی اس نے کی ہیں، لیکن جہاں جہاں جالینوس نے ارسطو
کی مخالفت کی ہے، وہاں ابن رشد جالینوس کو چھوڑ کر ارسطو کا موافق ہو گیا ہے، چنانچہ ارسطو اور جالینوس میں

ملہ انا نکلو پڑیا ذکر ابن رشد

یہ اختلاف ہو کہ دماغ قلب میں سے کس عضو کو ام الاعضا کی حیثیت حاصل ہے، ارسطو قلب کو ترجیح دیتا ہے، اور
 جالینوس دماغ کو، ابن رشد نے ارسطو کا قول اختیار کیا ہے،

فلسفہ میں ابن رشد کا بڑا کارنامہ یہ تھا کہ اس نے ارسطو کی تشریحیں اور خلاصے لکھے، ابن رشد کے
 پہلے اندلس میں جو فلاسفہ پیدا ہوئے اول میں ابن باجہ بہت مشہور ہوا، اس کی زندگی نے دکان کی
 اور بیوقت مر گیا، اسلئے اس کام کو وہ انجام نہ دے سکا، ابن طفیل جو ابن رشد کا نہایت مداح استاد تھا اس نے
 شاگرد کو اس بات کی جانب توجہ دلائی کہ ارسطو کی جتنی تشریحیں اس وقت تک کی گئی ہیں تاہات، مغلق،
 اور اکثر غلط ہیں، اسلئے تم کو یہ خدمت انجام دینی چاہیے،

ابن رشد کا خود اپنا بیان ہے کہ ایک دن ابن طفیل نے مجھے بلایا، جب میں گیا تو اس نے کہا کہ
 آج امیر المؤمنین (یوسف بن عبد المؤمن) انفسوس کرتے تھے کہ ارسطو کا فلسفہ بہت دقیق ہے اور مترجمین
 نے ترجمے اچھے نہیں کیے ہیں، کوئی شخص آمادہ ہو جاتا تو اس کا خلاصہ کر کے اس کو سیر النعم بنادیتا، اب میں تم
 یہ کام انجام نہیں دے سکتا، میری عمر بہت آگئی اور امیر المؤمنین کی خدمت سے فرصت بھی نہیں ہوتی، تم
 آمادہ ہو جاؤ تو کچھ شکل نہیں اور تم اس کو بخوبی کبھی سکتے ہو، ابن رشد کہتا ہے کہ میں نے ابن طفیل سے وعدہ
 کر لیا، اور اسی دن سے ارسطو کی کتابوں کی تشریحیں لکھنا شروع کیں،

ابن رشد نے ارسطو کی جو تشریحیں لکھی تھیں وہ تین طرح کی ہیں :- (۱) شروع بسیطہ ان میں متن
 کے ہر فقرہ کو الگ الگ نقل کر کے اس کی شرح کی ہے، (۲) شروع متوسطہ ان میں تمام متن نقل نہیں کیا ہے،
 بلکہ اس کے ابتدائی الفاظ لکھ کر اس کی شرح کی ہے، (۳) مختصات، جن میں وہ متن سے فرض نہیں کرتا، بطور
 خود مطالب بیان کرتا جاتا ہے، شروع بسیطہ ابن رشد کے اولیات میں داخل ہیں، اسلئے کہ ابن سینا وغیرہ نے
 شروع ارسطو میں صرف تلخیص و تالیف سے کام لیا تھا ان شروع میں وہ متن کو لفظ قائل سے اور شرح کو قول سے

لے "ابن رشد" رینان ص ۱۱، لے رینان کا عجیب خیال ہے کہ ابن رشد نے یہ طرز قرآن کی تفسیروں سے اخذ کیا تھا (تیسری صفحہ آئندہ ہے)

متنازع کر کے لکھا ہے، یہ کتابیں عموماً مقالات پر مشتمل ہیں جن کی تقسیم ابواب و فصول میں کی گئی ہے، بشرط سبب صرف یہ ہیں تلخیص کتاب مابعد الطبیعیۃ، تلخیص کتاب الہیات، تلخیص کتاب الطبیعیات، تلخیص کتاب الحیوان شرح کی تیسری قسم مختصات ہیں وہ اپنی پسند کے مطابق مطالب کو بیان کرتا ہے، کہیں دیگر فلاسفہ کے خیالات کو رد کرتا ہے، بیچ بیچ میں ابن سینا کی تردید بھی کرتا جاتا ہے اور کہیں کہیں اپنی طرف سے دلائل قائم کرتا ہے، لیکن باوجود اس تمام حذو و اصلاح کے اس نے مختصات کے ناموں میں کوئی ترمیم نہیں کی ہے، اور اسطونے جو نام رکھے تھے وہ بعینہ رہنے دیئے ہیں،

ابن رشد کی بعض تقریروں سے پتہ چلتا ہے کہ شرح متوسطہ اور مختصات کو ختم کرنے کے بعد شرح سبب میں اس نے ہاتھ لگایا ہے، چنانچہ ^{۱۱۳۷} میں کتاب الطبیعیات کی جو شرح سبب اس نے ختم کی ہے اس کا آخر میں یہ جملہ تحریر کیا ہے:-

”میں اس کے قبل اسی کتاب کی ایک متوسطہ شرح لکھ چکا ہوں“

اس کے علاوہ اپنی بعض شروح متوسطہ میں یہ وعدہ کرتا ہے کہ آئندہ اس سے بڑی شرحیں لکھوں گا، اس کے بعض جملوں سے ان شروح کی تصنیف کی تاریخیں بھی معلوم ہوتی ہیں، چنانچہ انھیں اشارات کے ذریعہ ہم بعض کتابوں کی حسب ذیل منہ وارتائیں مقرر کر سکتے ہیں،

۱۱۳۷..... شرح کتاب السماء و العالم اشبیلیہ میں

۱۱۳۸..... شرح کتاب الخطابۃ و کتاب الشعر قرطبہ میں
اور مابعد الطبیعیات کی شرح متوسطہ

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) قدامتیک شرح کے اس طرز سے واقعہ تھے، چنانچہ ائمہ فخر کی کتابوں کی شرح بھی مرضی وغیرہ قدامتیک نے اسی طرح کی ہے کہ متن و شرح میں امتیاز نہیں رہتا، لیکن ابن رشد کے زمانہ میں یہ طرز عموماً متروک ہو گیا تھا، چنانچہ امام رازی نے ابن سینا کی اشارات کی شرح اسی طرز پر لکھی جس طرز پر ابن رشد نے ارسطو کی شرح لکھی تھی، اسے انسائیکلو پیڈیا،

۱۱۴۶ء.....	کتاب الاخلاق بنام بقواخوس کی شرح توسط.....	تطبیعین
۱۱۴۸ء.....	رسالہ جواہر الکون کے بعض اجزاء.....	مراکومین
۱۱۴۹ء.....	رسالہ کشف منایح الاولہ.....	اشبیلیمین
۱۱۸۶ء.....	کتاب الطبیعات کی شرح بسیط.....	ۛ
۱۱۹۳ء.....	شرح کتاب الاسطقات بالینوس.....	ۛ
۱۱۹۵ء.....	بعض الاسئلۃ والملاوئہ فی المنطق.....	بزمانہ جلادتی

ارسطو کی حسب ذیل کتابوں پر ابن رشد کی تینوں طرح کی شرحیں اب تک موجود ہیں جن میں سے بعض اصل عربی میں ہیں، بعض عبرانی میں ہیں، اور بعض لاطینی زبان میں، انالی طیفہ الثانیہ، کتاب الطبیعات، کتاب السماء، کتاب النفس، اور کتاب مابعد الطبیعات، ابن رشد نے قریب قریب ارسطو کی کل کتابوں پر تینوں طرح کی شرحیں لکھی تھیں لیکن ان کے علاوہ دوسری شرحیں پوری پوری موجود نہیں ہیں۔ بعض کتابوں کی صرف شروع متوسطہ محفوظ ہیں، بعضوں کی شرح بسیط محفوظ ہیں۔ اور بعضوں کی تینوں محفوظ ہیں۔ ان البتہ یہ خیال کیا جاتا ہے کہ ابن رشد نے ارسطو کی کتاب الحيوان کی پوری شرح غالباً نہیں لکھی، کیونکہ اس کے تمام سوانح نگار اس بات پر متفق ہیں کہ کتاب الحيوان کے دس بابوں کی شرح کا کہیں پتہ نہیں چلتا اور جو شرح موجود ہو وہ گیارہویں باب سے ہے، ابن ابی اھیمہ اور عبد الواحد نے شرح کتاب الحيوان کا تذکرہ کیا ہے، لیکن وہ بھی نے صاف تصریح کر دی ہے کہ اس میں اول کے دس بابوں کی شرح شامل نہیں ہے، اسکیوریل لائبریری کی قدیم فرسٹون میں بھی اس کا نمبر موجود ہے، لیکن اب کتاب کا کوئی اصلی نسخہ محفوظ نہیں رہا،

اس کے علاوہ ابن رشد نے ارسطو کی کتاب السياسة کی بھی شرح نہیں لکھی، اس کے متعلق کتاب الاخلاق

کی شرح میں وہ خود یہ عذر خواہی کرتا ہے کہ ارسطو کی کتاب السیاستہ کا عربی ترجمہ اسپین میں دستیاب نہیں ہوتا، افلاطون کی کتاب الجمہوریتہ کی جو شرح لکھی ہے اس کے دیباچہ میں بھی اس نے اسی طرح کی عذر خواہی کی ہے کہ ارسطو کی کتاب السیاستہ اس کو دستیاب نہیں ہوئی، اسلئے بدرجہ مجبور ہی مجبور اس کی شرح شروع کی ہے،

ابن رشد کی تصنیفات کے لاطینی ترجمے جو شائع ہوئے ہیں ان کے دیکھنے سے پتہ چلتا ہے کہ ارسطو کی کتاب ابجد الطبیعات کے گیارہویں، تیرہویں اور چودھویں بابوں کے عربی نسخے بھی اس کو دستیاب نہیں ہوئے، کیونکہ ان ابواب کی کوئی بھی شرح لکھیں موجود نہیں ہے، لیکن موسیٰ منک نے ان ابواب کی ایک شرح متوسطہ عبرانی زبان میں کہیں فراہم کی تھی، موسیٰ اسٹینش نے بھی ابجد الطبیعات کی پوری شرح کے ایک نسخہ کا پتہ چلایا ہے جس کے بعض اجزاء تو بالکل نئے ہیں اور بعض اجزاء موجودہ نسخوں سے مختلف ہیں، لیکن نہ معلوم ہو سکا کہ ان نسخوں میں صحیح نسخہ کون ہے،

بعض مستشرقین مثلاً ڈی دلف، اور ڈی روسی کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ ابن رشد نے ارسطو کی کتاب الموسیقی کی بھی شرحیں لکھی تھیں، لیکن ابن رشد کا کوئی قدیم سوانح نگار اس کتاب کا تذکرہ نہیں کرتا، اس بنا پر یہ زیادہ قرین قیاس ہو کہ ان مستشرقین کو کتاب کے نام سے دھوکا ہو گیا۔ یہ اہل میں کتاب الشعر کی شرح ہو، اور چونکہ عبرانی زبان میں شعر و موسیقی کے لیے ایک ہی لفظ مستعمل ہو اسلئے کوئی تعجب نہیں کہ کتاب الشعر کو یہ کتاب الموسیقی سمجھے ہوں، برنارڈ نیگر وکٹا ہے، کہ قسطنطنیہ میں کتاب النبات کا ایک قدیم قلمی نسخہ بھی اس کی نظر سے گزرا ہے، لیکن عجیب بات ہو کہ ابن ابی ایسیبہ، ذہبی اور عبد الواحد کسی نے ابن رشد کی تصنیفات میں اس کا تذکرہ نہیں کیا، اور غالباً برنارڈ کو بھی ڈی روسی وغیرہ کی طرح کسی کتاب پر غلط شبہ ہو گیا ہوگا، ورنہ کوئی وجہ نہیں کہ اسکیوریل لا سیریری کی تہرستیں اور الماریان بھی سوانح نگاروں کی طرح بالکل خاموش ہیں، اسی طرح ایک اور مستشرق

فریکیشن کا بیان ہو کہ علم العیاض پر بھی ابن رشد کے بعض تصانیف موجود ہیں، لیکن سب غلط سلسلہ باتیں ہیں جو ابن رشد کی جانب منسوب کر دی گئی ہیں، اگلے زمانہ میں کسی مشہور مصنف کی صحیح اور مشکوک تصنیفات کا امتیاز بہت مشکل سے ہوتا تھا، خود ارسطو کی جانب بہت سی بے اصل قصہ کہانیوں کی کتابوں کی نسبت کر دی گئی ہو، اور تعجب یہ ہو کہ بڑے بڑے مصنفین مثلاً سیسرو وغیرہ کو بھی ارسطو کی یہی بے اصل کتابیں بتائی گئیں

(۶)

ابن رشد کی تصنیفات

اوپر معلوم ہو چکا ہے کہ ابن رشد نے ارسطو کی صرف حسب ذیل کتابوں پر تینوں طرح کی شرحیں لکھی ہیں، کتاب البرہان، کتاب السماء والارض، کتاب الطبيعات، کتاب النفس، کتابا بعد الطبیعات ان کے علاوہ حسب ذیل کتابوں کی تفصیل کی مجموعہ کتب منطق، (باستثناء کتاب البرہان) کتاب الخطابہ، کتاب الشعر، کتاب التولید والاختلال، کتاب الاثار العلویۃ، کتاب الاخلاق لیسقوماخس، کتاب المحسوس، کتاب الحيوان، کتاب تولد الحيوان، تو اس لحاظ سے ارسطو کی فلسفیانہ کتابوں کی تینوں طرح کی شرحوں کو ملا کر ابن رشد کے مشروح و تفصیلات کی تعداد ۶۴ ہوتی ہے، ان کے علاوہ افلاطون کی جمہوریت کی شرح اور وہ چھوٹے چھوٹے رسالے جو اس نے از خود تصنیف کیے ہیں الگ ہیں،

فلسفہ کی کتابوں کے علاوہ اور مختلف علوم پر اس کی بیشمار کتابیں ہیں، اس کو مختلف علوم و فنون میں کمال حاصل تھا اور خود اس کے ذاتی حالات بھی اس طرح کے تھے کہ اس کو مختلف علوم و فنون کے چارہا متوجہ ہونا پڑتا تھا، وہ نقیبہ تھا، طبیب تھا، اور مدتوں قضا کی خدمت انجام دیتی تھی، اپنے ذاتی شوق کی بنا پر

وہ ایک رصد کا ہتھم تھا اور اسی رصد سے اس نے آفتاب کے دھبوں اور داغوں کا انکشاف کیا تھا، ان مختلف حیثیات کی بنا پر ان سب علوم میں الگ الگ اس کی تصنیفات موجود ہیں،

لیکن اس کی تمام تصنیفات کی اصلی تعداد اور ادون کے ناموں کی اہلی تحقیق بہت مشکل ہے، اس کے عرب سوانح نگار تصنیفات کی تعداد اور ادون کے ناموں کے بارے میں ایک دوسرے سے سخت اختلاف رکھتے ہیں، کہیں کہیں ایک ہی نام کی کتاب کا تذکرہ بار بار آ گیا ہے، کہیں ایک ہی کتاب کو ادھون نے کئی ناموں سے متعدد جگہ لکھ دیا ہے، اور کہیں ادھون نے کئی ناموں کو ملا کر ایک نام کر دیا ہے، غرض عرب سوانح نگاروں کی تحریروں میں بڑا خلط ملط ہے، اور تصنیفات کی ٹھیک تعداد کا پتہ نہیں چلتا،

اسکوریل لائبریری میں فارابی، ابن سینا، اور ابن رشد، کی جو کتابیں اب تک موجود ہیں ادون میں ابن رشد کی تصنیفات کی تعداد ۸ ہے، جو فلسفہ، طب، علم کلام، فقہ، و اصول فقہ، علم نحو، اور علم ہیئت کی کتابوں پر مشتمل ہیں، ابن الابار نے صرف چار تصنیفات کا تذکرہ کیا ہے، جن میں سے ایک فقہ میں، ایک طب میں، ایک اصول فقہ میں، اور ایک علم نحو میں ہے، ابن ابی اصیبعہ کے بیان کے مطابق ابن رشد کی کل تصنیفات کی تعداد ۱۰۰ ہے اور وہی نے ابن رشد کی تصنیفات ۵، گنوائی ہیں، لیکن ذہبی کا بیان بھی اس عیب سے پاک نہیں ہے کہ ایک نام بیسیوں جگہ آیا ہے، باوجود اس کے ذہبی کی روایت ابن ابی اصیبعہ سے زیادہ قابل وثوق ہے، کیونکہ ابن ابی اصیبعہ نے کئی کتابوں کی غلط نسبت ابن رشد کے جانب کر دی ہے اور کئی کتابوں کو چھوڑ گیا ہے،

بہر حال ان تمام روایتوں کو یکجا کر کے اپنی طرف حذو و اصلاح کے ساتھ ہم ایک ایک فن کی کتابوں کو الگ الگ ذکر کرتے ہیں اور جا بجا اختلاف روایت اور صحت و غلطی کے جانب بھی اشارہ کرتے جائیگے،

(۱)

فلسفہ کی تصنیفات

نمبر شمار	نام کتاب	موجود یا غیر موجود	عرب مؤرخین کی روایت	خانہ کیفیت
۱	جواہر الکون یا اجرام العلویۃ	× ×	ابن ابی اصیبعہ و ذہبی	اسکیوریل لائبریری کی فہرست میں اس نام کی کئی کتابوں کا تذکرہ ہے، غالباً اس مضمون پر ابن شد نے مختلف اوقات میں کئی رسالے لکھے ہیں
۲	مقالہ فی اتصال العقل	دو نون لاطینی اور	ابن ابی اصیبعہ و ذہبی	
۳	المتارقی بالانسان بمقالہ فی اتصال العقل بالانسان	عبرانی زبان میں موجود ہیں		
۴	مقالہ اس مضمون پر عقل ہیولانی صورۃ کا عقل کر سکتی ہو یا نہیں؟	عبرانی اور لاطینی میں موجود ہے	ابن ابی اصیبعہ	اس مضمون پر نام کے قوٹے سے اختلاف کے ساتھ دو رسالے لاطینی زبان میں ہیں، ایک ویس مین سینٹ مارک لائبریری میں دوسرا امپریل لائبریری پریس میں
۵	شرح رسالہ اتصال العقل بالانسان لابن باجر	اسکیوریل لائبریری میں موجود ہے	ذہبی	

نمبر شمار	نام کتاب	موجود یا غیر موجود	عرب مؤرخین کی روایت	خاندان کیفیت
۴	المسائل المنطقية	عبرانی زبان میں ایک نسخہ موجود ہے۔	x x	x x
۵	المقائیس الشرطیہ	اسکیوریل لائبریری میں موجود ہے،	ذہبی	x x
۸	مقالہ فی المقدمات المطلقة	لاطینی نسخے موجود ہیں	ذہبی	x x
۹	تلخیص منطقیات ارسطو	عبرانی اور اصل عربی میں موجود ہے،	غالیایہ وہی کتاب ہے جسکو ابن ابی الصبیح نے لسنزری فی المنطق کے نام سے لکھا ہے،	x x
۱۰	مبادی الفلسفہ	اصل عربی نسخہ اسکیوریل لائبریری میں موجود ہے،	x x	یہ کتاب حسب ذیل بارہ بابوں پر مشتمل ہے (۱) تفریع و ماحول کی بحث (۲) تعریف کی حقیقت (۳) انالطیقہ الاول (۴) انالطیقہ الثانیہ (۵) قضایا (۶) قضیہ صاۃ و کادہ (۷) قضیہ دائرہ و ضروریہ (۸) نظر و ترتیب نظر (۹) لزوم نتیجہ (۱۰) قیاس افترائی کے متعلق فارابی کے خیالات (۱۱) قواعد نفسیہ (۱۲) قوت ساعیت (۱۳) خواصل ربیعہ

نمبر شمار	نام کتاب	موجود یا غیر موجود	عرب مؤرخین کی روایت	خاصہ کیفیت
۱۱	شرح کتاب الجہوریۃ لا فلاطون	اسکیوریل لائبریری کی فرست میں اسکا تذکرہ ہے اور عربی و لاطینی زبانوں میں اس کے نسخے موجود ہیں۔	x x	x x
۱۲	مقالہ اس موضوع پر کہ قارابی نے منطق پر جو کچھ لکھا ہے وہ ارسطو کے خیالات کے مطابق ہے یا اس سے کچھ زائد یا ناقص ہے،	اسکیوریل لائبریری میں موجود ہے،	ابن ابی اصیبعہ	x x
۱۳	تخفیف مقالات ابو نصر القارابی فی المنطق	اسکیوریل لائبریری میں موجود ہے	x x	x x
۱۴	کتاب فیما خالفہ ابو نصر ارسطا طالس فی کتاب البرہان من تفسیر و قوانین البرہان والحدود،	x x	ابن ابی اصیبعہ	
۱۵	ایک مقالہ میں اس بات سے بحث کی ہے کہ ابن سینا نے موجودات کی تقسیم ہے،	عربی زبان میں لائبریری لائیبریری پیرس میں موجود ہے،	ابن ابی اصیبعہ	

نمبر شمار	نام کتاب	موجود یا غیر موجود	عرب مؤرخین کی روایت	خاصہ کیفیت
	ممکن علی الاطلاق ، ممکن بالذات واجب بالغیر اور واجب بالذات کی جانب جو کی ہے وہ غلط ہے ،			
۱۴	تخصیص الالہیات لنقیو لاوس	اسکیوریل لائبریری میں موجود ہے ،	ابن ابی اصیبعہ	
۱۵	مقالہ اس بحث میں کہ کیا خدا جزئیات کا علم ہی	اسکیوریل لائبریری	x	
۱۶	مقالہ فی القدم والحادث	x	ذہبی	
۱۷	کتاب فی الفحص عن مسائل وقعت فی العلم الالہی فی کتاب الشفاء لابن سینا۔	x x	ابن ابی اصیبعہ	
۲۵	ایک کتاب میں ثبوت کیا ہے کہ مادہ اولی پر جو اعتراضات کیے جاتے ہیں وہ باطل ہیں بلکہ اسطوئے	x x	ابن ابی اصیبعہ	

نمبر شمار	نام کتاب	موجود یا غیر موجود	عرب مؤرخین کی روایت	خانہ کیفیت
	اس کے وجود پر جو دلیل تایم کی ہو وہ صحیح ہو			
۲۱	مقالہ فی الزمان	x x	ابن ابی اصیبعہ ذہبی	
۲۲	المسائل الفلسفیه	x x	x x	
۲۳	رسالہ فی العقل والمعقول	اصل عربی نسخہ اسکندریہ لابسری بن یمن ہے	ابن ابی اصیبعہ نے اسکے قریب قریب رسالہ العقل کا ذکر کیا ہے	
۲۴	شرح کتاب العقل لاسکندروسی	عبرانی زبان میں اسکندریہ لابسری بن یمن ہے	x x	
۲۵	بعض الاسسکله علی کتاب النفس	x x	ذہبی	
۲۶	مقالہ فی علم النفس	x x	ذہبی	
۲۷	مقالہ آخری فی علم النفس	x x	ذہبی	
۲۸	المسائل علی الافلاک والارض	x x	x x	

اس کے علاوہ اور جو کنان بن ابن رشد کی جانب منسوب ہیں یا اون کی غلط نسبت کر دی گئی ہیں اور یا ابن رشد کی تصنیفات کے ذیل میں ان کا نام مکرر کر دیا گیا ہے، شرح رسالہ حمی بن یحییٰ بن طفیل اور شرح رسالہ حیوۃ المعتزل لابن باجہ بھی ابن رشد کی جانب منسوب ہیں، حالانکہ یہ بعض یہودی فلاسفہ کی تصنیف ہیں، ڈی ہریلاٹس نے سراج الملوک کا نام بھی لیا ہے، لیکن یہ بالکل غلط نسبت ہے

یہ کتاب ابو بکر محمد طوشی کی تصنیف ہے،

— ❦ —

(۲)

(طب کی تصنیفات)

نمبر شمار	نام کتاب	موجود یا غیر موجود	عرب مؤرخین کی روایت	قائد کیفیت
۱	کتاب الکلیات	بعض اجزاء اصل عربی میں اور لاطینی زبان میں اسکیوریال لائبریری میں موجود ہیں،	ابن ابی الصیبعہ، ذہبی ابن الابار،	
۲	شرح اجوزہ ابن سینا	اصل عربی اسکیوریال میں آکسفورڈ میں ایڈک میں اور پیرس میں موجود ہے،	ابن ابی الصیبعہ، ذہبی حاجی خلیفہ	
۳	مقالہ فی التریاق	اصل عربی اسکیوریال میں اور عربی اور لاطینی زبانوں میں دوسرے مکتب خانوں میں موجود ہے،	ابن ابی الصیبعہ، ذہبی	
۴	کلام علی سلمہ	عبرانی زبان میں	ذہبی	

نمبر شمار	نام کتاب	موجود یا غیر موجود	عرب مؤرخین کی روایت	خاص کیفیت
	من العلل و الاعراض	لیڈن میں موجود ہے		
۵	تفخیص کتاب العروق بجالیئوس		ابن ابی اصیبعہ	یہ تینوں کتابیں اس عربی میں لکھی گئیں۔ شمیری میں موجود ہیں۔
۶	تفخیص کتاب العقوی الطبیۃ بجالیئوس		ابن ابی اصیبعہ	
۷	تفخیص کتاب العلل والاعراض بجالیئوس		ابن ابی اصیبعہ	
۸	تفخیص کتاب الاسطقات بجالیئوس		ان پانچوں کتابوں کا تذکرہ ابن ابی اصیبعہ نے کیا ہے	اسکودریال الاثریر میں موجود ہیں
۹	تفخیص کتاب المزاج بجالیئوس			
۱۰	تفخیص کتاب حیلۃ البرء بجالیئوس			
۱۱	تفخیص کتاب الحیات بجالیئوس			
۱۲	تفخیص کتاب الادویہ المفرودہ بجالیئوس			
۱۳	مقالہ فی المزاج	عربی زبان میں اسکودریال	ابن ابی اصیبعہ	تفخیص کتاب المزاج

نمبر شمار	نام کتاب	موجود یا غیر موجود	عرب مؤرخین کی روایت	قابل کیفیت
		میں موجود ہے		بجالیئوس کے علاوہ ہر
۱۴	مقالہ فی حیلۃ البرء	عبرانی زبان میں موجود ہے		یہ حیلۃ البرء بجالیئوس کی تحفص کے علاوہ ہے۔
۱۵	مقالہ فی المزاج المتعدل	اسکیوریال میں ہے	ذہبی	
۱۶	De spermate	لاطینی زبان میں اسکیوریال میں ہے	x x	
۱۶	Conon De medicina laxativa	لاطینی زبان میں اسکیوریال میں ہے	x x	
۱۸	مقالہ فی نواب الحی	x x	ابن ابی اصیبعہ	
۱۹	مقالہ فی حیات الحنف	x x	ابن ابی اصیبعہ	
۲۰	مراجعات و مباحث بین ابی بکر ابن الطغی و بین ابن شدنی رسمہ للدواء فی کتابہ الموسوم بالکلیات		ابن ابی اصیبعہ	ان کے علاوہ اور کئی مین بھی ابن شدنی جانب نمونہ ہیں گوارا کی سخت شکہ ہے
(۱۲۶)				
فقہ و اصول فقہ کی تصنیفات				
۱	بدایۃ المجتہد و نہایۃ المفتقد	اسکیوریال لا سیری	ابن الابار، ابن ابی اصیبعہ	

نمبر شمار	تمام کتاب	موجود یا غیر موجود	عرب مؤرخین کی روایت	خاص کیفیت
		موجود ہے،	حاجی خلیفہ، ابن فرحون	
۲	خلاصۃ المستصفیٰ للفرغانی فی اصول الفقہ	اسکیوریال لائبریری میں موجود ہے،	ابن البار، ابن فرحون، ابن ابی الصبیحہ	
۳	× ×	لاطینی میں موجود ہے	لیون افریقی	اس کا نام لاطینی زبان میں پڑھائیں گیا جو حسب ذیل ہے، <i>Vigilia super erroribus repositis in textibus legis civilis</i>
۴	اسباب الاختلاف	تین جلدوں میں عربی زبان میں اسکیوریال لائبریری میں موجود ہے،		ابن شدک کی جانب اس کتاب کی نسبت میں مجھے شبہ ہے غالباً یہ کتاب ابن شدک کے دادا کی تصنیف ہے،
۵	الدروس الکاملہ فی الفقہ	اسکیوریال لائبریری میں عربی زبان میں موجود ہے،	× ×	یہ اصلی نام نہیں جو ریمان نے جو نام ذکر کیا ہے اس کا ترجمہ ہے،
۶	مقالہ فی الضحایا	اسکیوریال لائبریری میں موجود ہے،		غالباً یہ اگلی کتاب کے ایک حصہ کا دوسرا نسخہ ہوگا،
۷	فرائض السلاطین و اخلافہ	اسکیوریال لائبریری میں موجود ہے،	× ×	
۸	منہاج الادلہ	× ×	ابن ابی الصبیحہ	

ابن ابی ایوب نے فقہ کی دو تصنیفات کا اور ذکر کیا ہے، کتاب التحصیل اور کتاب المقدمات، کتاب التحصیل کے متعلق یہ تفصیل بھی دی ہے کہ اس میں ابن رشد نے صحابہ اور تابعین اور ائمہ کے اختلافات بیان کیے ہیں، ہر ایک کے دلائل کی تشریح کی ہے، اور پھر جو دھماکہ کیا ہے، لیکن اہل میں ابن ابی ایوب کو دھوکا ہو گیا ہے، یہ دونوں کتابیں ابن رشد کے دادا کی ہیں جو ابن رشد اکبر کہلاتے ہیں، کتاب المقدمات مدونہ امام مالک کی تشریح ہے، یہ اب نصر میں چھپ گئی ہے،

(۴)

(علم کلام کی تصنیفات)

نمبر شمار	نام کتاب	موجود یا غیر موجود	عرب مؤلفین کی روایت	خانہ کیفیت
۱	فصل المقال فیما بین الحکمة والشریعة من الاتصال	اسکیو ریال میں عربی زبان اور پیرس میں عبرانی زبان میں موجود ہے،	ابن ابی ایوب، ذہبی	اس کتاب کو پہلے پہل اہل عربی میں جی ایچ مولر نے موج (جرمنی) سے شائع کیا اس کے بعد اسکی نقلیں کچھ شائع ہوئیں
۲	ذیل فصل المقال	اسکیو ریال میں موجود ہے	×	اس کو بھی پہلے پہل جی ایچ مولر نے چھاپا تھا،

ملہ تعجب ہے کہ علامہ شبلی مرحوم کو بھی یہی دھوکا ہوا چنانچہ انھوں نے نہایت شوق سے کتب خانہ خدیوہ سے مقدمات کی نقل منگوائی خیال تھا کہ ایک فلسفی فقہ کے فن کو لکھنے کا تو کم نہ کر لکھے گا، لیکن اس میں ادنیٰ کو نا کامی ہوئی اور کتاب کچھ زیادہ پسند نہ آئی حقیقت میں ادنیٰ کی تا پسندیدگی بجا تھی، فلسفی کی تصنیف نہ تھی، بلکہ ایک تہیہ کی تصنیف تھی اور اسی وجہ سے دیگر کتب فقہ اس کو کوئی امتیاز نہ تھا،

نمبر شمار	نام کتاب	موجود یا غیر موجود	عرب مؤرخین کی روایت	خاصہ کیفیت
۴	ایک رسالہ اس مضمون پر کہ عالم کے حدوث کے متعلق فلاسفہ متکلمین کے درمیان حقیقتاً کوئی اختلاف نہیں	اسکیوریال میں موجود ہے	ابن ابی الصبیحہ، ذہبی	
۴	کشف الادلۃ	اسکیوریال میں عربی میں ادپریرس اور لیڈن میں عبرانی زبان میں موجود ہے	ابن ابی الصبیحہ، ذہبی	اس کو بھی پہلے پہل جی۔ ایچ مولر نے چھاپ کر شائع کیا تھا،
۵	شرح عقیدہ ابن تومرت الامام المہدی	اسکیوریال میں موجود ہے۔	ذہبی	اس میں عقائد ابن تومرت کو عام طور پر تسلیم کیا ہے،
۶	تہافت تہافت الفلاسفہ	اصل عربی میں موجود ہے۔	ابن ابی الصبیحہ، ذہبی	
(۵)				
(علم ہیئت کی تصنیفات)				
۱	تخصیص المجسطی	عبرانی زبان میں کئی کتب خانوں میں موجود ہے	ذہبی	اس کتاب کا لاطینی زبان میں ترجمہ نہیں ہوا،
۲	ایحتاج الیہ من کتاب اقلیدس فی المجسطی	اسکیوریال میں موجود ہے	ذہبی	

نمبر شمار	نام کتاب	موجودہ یا غیر موجودہ	عرب مؤلفین کی روایت	خانہ کیفیت
۳	مقالہ فی حرکت الفلاک	× ×	ابن ابی اصیبعہ	
۴	مقالہ فی تدویر ہستیتہ الافلاک والنوابت	اسکیوریال میں موجود ہے		

(۶)

علم نجوم کی تصنیفات

۱	کتاب الضروری فی النجوم	اسکیوریال میں موجود ہے	ابن ابی اسیر ذہبی، ابن ہون	
۲	مقالہ فی الکلیۃ والاسم الشقوق	اسکیوریال میں موجود ہے	ذہبی	

مذکورہ بالا تصنیفات جو حدیث و اصلاح کے ساتھ ذکر کی گئی ہیں ان کی تعداد ۶۸ ہے جو ذہبی اور ابن ابی اصیبعہ دونوں کے کلام سے مختلف ہے اور ایک حد تک یہ تعداد صحیح بھی ہے، کیونکہ اس کی بنیاد زیادہ تر اسکیوریال لائبریری اور یورپ کے دیگر کتب خانوں کی فہرستیں ہیں جہاں یہ کتابیں ایک مدت سے محفوظ رکھی ہیں،

(۷)

ابن رشد کی تصنیفات کے قلمی و مطبوعہ نسخے

اوپر ہم بیان کر چکے ہیں کہ ابن رشد کی تصنیفات مشرق میں کیا بے شکہ تاپید ہیں اور اس کے وجہ بھی ہم بتا چکے ہیں، یورپ و امریکہ کے کتب خانوں کو چھوڑ کر معلوم اسلامیہ کتب خانہ و خیرہ قسطنطنیہ اور مصر کے

کتبناون میں محفوظ ہے قاهرہ کے کتب خانہ خدیوہ میں ابن رشد کی صرف حسب ذیل تصنیفات موجود ہیں،
 شرح ارجوزہ الطب لابن سینا، فصل المقال و ذیلہ، کشف منہاج الادب، تلخیص کتاب ارسطاطالیس فی المنطق
 ان چار کتابوں کے علاوہ مصر میں ابن رشد کی کوئی تصنیف نہیں، ہندوستان کے ایک غیر مشہور کتب خانہ مسجد
 آگرہ میں ابن رشد کی تلخیص منطق کے دو کڑے موجود ہیں، تلخیص بایئنیاس، اور تلخیص اناطولیکا الاولیٰ، اس کے
 علاوہ ابن رشد کی کسی تصنیف کا کوئی نسخہ ہندوستان میں موجود نہیں اور تقریباً قسطنطنیہ کے کتب خانے بھی خالی
 ہیں، حاجی خلیفہ نے ابن رشد کی تین کتابوں کا تذکرہ کیا ہے، شرح ارجوزہ الطب، کتابیہ المجملہ، ہاتف الہما
 اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کتابوں کے قلمی نسخے مشرق میں ضرور موجود ہونگے، ریمان نے لکھا ہے کہ مشرق
 کسبوں کا بیان ہے کہ گلیوم پوسل کو مشرق سے ابن رشد کی تلخیص منطق کا ایک نسخہ دستیاب ہوا تھا، جس میں
 تلخیص علم الخطا، اور تلخیص کتاب الشرحی داخل ہے، لارنٹائن لائبریری جی فلازنس (ڈبلیو) میں بھی ابن رشد کی
 تلخیص منطق کا ایک قلمی نسخہ موجود ہے، جس میں کل اجزائے منطق کی شرح مبیط کے علاوہ بعض اجزاء کے شرح
 متوسطہ اور تلخیصات بھی ہیں،

سے علاوہ شبلی مرحوم نے مولوی عبدالغفار سی پوری مرحوم کے ذریعہ سے یہ نسخہ حاصل کیا تھا، ادوں سے مولوی حمید الدین صاحب پوسل
 دارالعلوم حیدرآباد دکن نے حاصل کر کے ایک دوسری نقل لے لی، چنانچہ اب ہندوستان میں اس کتاب کی دو قلمی نقلیں موجود ہیں،
 سہ ریمان کو اس بات پر حیرت ہو کہ کسبوں نے مشرق سے ابن رشد کی تصنیف کا نسخہ کیونکر فراہم کیا، اس کا خیال ہو کہ ان تصنیفات کے علاوہ
 جن کا ذکر حاجی خلیفہ نے کیا ہے، ابن رشد کی اور کوئی تصنیف مشرق میں کہیں محفوظ نہیں، ریمان کہتا ہے کہ فرانس کے ایک دوسرے
 مستشرق ایم ہیٹ کو بھی کسبوں کے نسخہ کی محنت میں شک ہے، چنانچہ ایم ہیٹ کہتا ہے کہ ایم اسکلیگر جو ابن رشد کی تصنیفات کی جستجو و
 تلاش میں رہتا تھا، باوجودیکہ ایم کسبوں کا دلی دوست تھا، لیکن اس کو ایم کسبوں کے اس نسخہ کی خبر نہ تھی، یہ حقیقت ریمان
 اور ہیٹ کی قیاس آفرینیان ہیں، ورنہ ابن رشد کی تصنیفات کی گنہائی کے باوجود بھی مسلمانوں میں اس کی شہرت کچھ کم نہیں ہے،
 اس کے خیالات جا ہی کتابوں میں ذکر کیے جاتے ہیں، اور اس کی تلخیص منطق کا ایک نسخہ ہندوستان ایسے دینیہ خانہ میں ہے

ابن رشد کی تصنیفات و تحقیقات یورپ میں زیادہ محفوظ ہیں اور ان کا اصلی خزائن یورپ کے حسب ذیل کتب خانے ہیں اسکیریل لائبریری (اسپین)، امپیریل لائبریری (فرانس)، بولین لائبریری (آکسفورڈ) (انگلستان)، لارنٹائن لائبریری (فلارنس) (اطالی)، اور لیڈن لائبریری، لیکن سب سے زیادہ ان کا پتہ اسکیریل لائبریری میں چلتا ہے، جو میڈریڈ (موجودہ دارالسلطنت اسپین) سے چالیس میل کے فاصلہ پر واقع ہے اسکیریل لائبریری اور فلارنس لائبریری میں چند اصل عربی نسخے بھی ہیں، چنانچہ اس کی بادی الفیہ اور عقل و نہج کی تطبیق پر اس کے بعض مقالے، نیز ارسطو کی کتاب النفس کی شرح، اور کتاب العقل المتعقل اسکیریل لائبریری میں اصل عربی زبان میں موجود ہیں، اور کتاب تہافت التہافت کے بھی متعدد نسخے اصلی عربی زبان میں محفوظ ہیں، ان نسخوں کے علاوہ بعض عربی نسخے عبرانی رسم الخط میں لکھے ہوئے ہیں جو زیادہ تر یہودیوں کے کام آتے تھے، چنانچہ امپیریل لائبریری پیرس میں حسب ذیل کتابوں کے نسخے اسی رسم الخط میں ہیں، تلخیص منطق، شرح متوسط کتاب الکون والنساء، اور شرح متوسط کتاب النفس، بولین لائبریری آکسفورڈ میں بھی عبرانی خط میں حسب ذیل نسخے ہیں، شرح کتاب لاجرم العلویہ، کتاب الکون والنساء، اور کتاب الحکمة،

ابن رشد کی طبی تصنیفات کے اصل عربی نسخے اوس کی فلسفیانہ تصنیفات کے نسخوں کی نسبت سے زیادہ تعداد میں محفوظ ہیں، چنانچہ اسکیریل لائبریری میں اس کی حسب ذیل طبی تصنیفات موجود ہیں، شرح ارجوزہ ابن سینا، شرح جالینوس، مقالہ فی التریاق اور کتاب الکلیات، بولین لائبریری امپیریل لائبریری پیرس، اور لیڈن لائبریری میں بھی اس کی شرح ارجوزہ کے متعدد نسخے ہیں، لیکن بحیثیت مجموعی اس کی کل تصنیفات کے عربی نسخوں کے بہ نسبت لاطینی اور عبرانی تراجم یورپ کی (بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) دور دراز ملک میں بھی موجود ہے، اگر ریمان اور ایم ہیوٹ کو ہندوستان کے اس نسخہ کی خبر پتی تو وہ شاید ایم کمپن کے نسخہ پر اتنی بدگمانی نہ کرتے،

لاہیریوں میں کثیر تعداد میں موجود اور عام طور پر شائع ہیں، چنانچہ امپریئل لائبریری میں عبرانی تراجم کے ۵۹ نسخے، وائٹا لائبریری (آسٹریا) میں ۴۰ نسخے، ڈی روسے ایسے کے کتب خانے واقع فرانس میں ۲۸ نسخے، محفوظ ہیں، اور یہودیوں میں ان عبرانی تراجم کی عام اشاعت کی حالت یہ ہے کہ بائبل کے بعد ابن رشد کی تصنیفات کا دوسرا نمبر جو اسی طرح ابن رشد کی تصنیفات کے لاطینی نسخے بھی کتب خانوں میں بکثرت موجود ہیں، خاکسکار ان کتب خانوں میں ان کی تعداد زیادہ ہو جو قرون متوسطہ کے فلسفہ مدرسہ (اسکولاشک فلاسفی) کے مرکزی مقامات میں قائم کیے گئے تھے، چنانچہ سارابون (واقع فرانس) کے کتب خانہ میں اس قسم کا بہت بڑا ذخیرہ فراہم کیا گیا ہے،

اس کی تصنیفات اصل عربی زبان میں سب سے پہلے یورپ میں طبع ہوئیں اول اول ۱۱۵۰ء میں جے مورنے اکاڈمی آف سائنسز کے جانب سے میونخ (جرمنی) میں کشف الادولہ اور فصل المقال کو ایک مجموعہ کی صورت میں طبع کرایا، پبلشر نے یہ بھی وعدہ کیا تھا کہ مطالب کتاب کی توضیح کی غرض سے وہ دھچپ مقدمہ کا بھی اضافہ کریگا، لیکن جب کتاب شائع ہوئی تو اس "دھچپ اضافہ" کے دیکھنے کو آنکھیں ترس گئیں، بہر حال یہ ابن رشد کی تصنیفات کا پہلا عربی نسخہ تھا جو جرمنی سے شائع ہوا، اس کے بعد ۱۱۵۰ء میں ابن رشد کی دوسری تصنیف بویرن اکاڈمی نے شائع کی اور ساتھ ساتھ اس کے اوٹیر جے مورنے اس کا جرمن ترجمہ بھی شائع کیا، اس مجموعہ کا نام الطبیعیات والالہیات ہو اور بحر رسالہ اتصال العقل بالانسان کے جس کا جرمن ترجمہ پہلے شائع ہو چکا تھا یہ پہلی کتاب ہو جو یورپ کی تہذیبی زبانوں میں ترجمہ ہو کر شائع ہوئی، ورنہ اس سے پہلے عموماً لاطینی اور عبرانی تراجم شائع ہو کرتے تھے،

مجموعہ کشف الادولہ اور فصل المقال جس کو جے مورنے یورپ سے شائع کیا تھا، اس کے نمونے کو پیش نظر رکھ کر مہر سے بھی اس کی نقل شائع ہوئی، اور اس کے دوسرے ایڈیشن میں ابن تیمیہ کے ردود کا اضافہ کیا گیا، تہافت التہافت بھی اصل عربی زبان میں سب سے پہلے مصر میں طبع ہوئی، ان

دو کتابوں کے علاوہ ۱۳۲۶ء میں سلطان عبدالغفور دہلی سلطان مراکش نے اپنے شاہی کتب خانہ سے بلائیۃ الحمد
کا ایک قدیم و صحیح قلمی نسخہ نکال کر شائع کرایا، فقہ میں ابن رشد کی پہلی تصنیف جو جو دنیا میں پہلے پہل شائع
ہوئی، اسکے بعد اسی نسخہ کو پیش نظر رکھ کر ۱۳۳۵ء میں مصر میں اس کا دوسرا ایڈیشن نکلا۔

یہ ابن رشد کی کل تصنیفات ہیں جو اصل عربی زبان میں شائع ہوئیں، اس کی تصنیفات کی اشاعت
زیادہ تر عبرانی اور لاطینی زبانوں میں ہوئی، ۱۶۷۵ء میں ریموسی ڈی ٹرنٹس سے پہلے پہل اس کی
تفصیل منطوق اور تفسیر طبعیات کے عبرانی تراجم شائع ہوئے، اس کے بعد ۱۷۷۵ء میں گوٹفرائڈ ہٹل نے پیرزگ
(جرمنی سے) اس کی تفصیل علم الخطابہ کا عبرانی ترجمہ چھاپ کر شائع کیا،

اس کی تصنیفات کے لاطینی تراجم ۱۶۷۵ء سے لیکر ۱۷۷۵ء تک ایک صدی کے اندر اندر
شائع ہوئے اور ان کی تعداد تیس سے متجاوز تھی، کوئی سال نافع نہیں ہوتا تھا کہ ابن رشد کی کوئی نہ کوئی
تصنیف شائع نہ ہوتی ہو، اکیلے ونیس (اطلی) کے دارالاشاعت سے جو کتابیں شائع ہوئیں وہ پچاس
اور پچیس، بجلہ اور ان کے صورت چودہ یا پندرہ نسخے ناقص و غیر مکمل تھے اور بقیہ سب کتابیں پوری پوری
شائع ہوئیں، اطلی میں ہیڈ وائیو رشی کا دارالطباع اس بات کے لیے مشہور تھا کہ گویا اس نے ابن رشد
کی تصنیفات کا حق طبع اپنے نام محفوظ کر لیا ہے، چنانچہ ۱۷۷۵ء و ۱۷۷۶ء و ۱۷۷۷ء میں تین سال کے
عرصہ میں یہاں سے ارسطو کے متعدد تصانیف ابن رشد کے شروح و تفسیلات سے مزین ہو کر شائع ہوئے،
اطلی میں ابن رشد کا دوسرا مشہور پبلشر ونیس کا دارالاشاعت تھا، سب سے پہلے ۱۷۷۹ء میں ابن رشد

کی تفصیل کتاب الشعر اور فارابی کی تفصیل علم الخطابہ ایک ساتھ بیان سے شائع ہوئیں، اس کے بعد تو
ابن رشد کے متعدد ایڈیشن نکلتے گئے، چنانچہ ایک سال بعد ۱۷۸۰ء میں کتاب الکلیات اور
رسالہ جواہر الکون کی بارہمی آئی، ۱۷۸۲ء و ۱۷۸۳ء میں انڈو رسول نے تین جلدوں میں ارسطو کے مکمل
رسالے ابن رشد کے شروح و تفسیلات کے ساتھ شائع کیے، ۱۷۸۵ء میں بنار ڈیوڈی ٹرنٹس نے دو یا

ابن سینا، بلکہ خود ارسطو، اور افلاطون کی کتابیں ہمیشہ کے لیے سپرد خاک کر دی گئیں، اب کلاسیکل
 یسٹ سے گو یہ کتابیں قابل مطالعہ خیال کی جاتی ہیں، لیکن اس زمانہ میں ایسا مطالعہ محض قدامت پرستی،
 اور قدما کے خیالات سے حصول واقفیت، یا نقد و تبصرہ کی غرض سے کیا جاتا ہے،



سے یہ مشنوں انسائیکلو پیڈیا برٹیکا کے متعدد اڈیشنوں اور ریتان کے تذکرہ ابن رشد سے زیادہ تر ناخود ہوا، مگر ار
 کے خیال سے جا بجا حوالے چھوڑ دیئے گئے ہیں،

حصہ دوم

ابن رشد کے آراء و نظریات

باب اول

ابن رشد اور علم فقہ

(۱) فقہ سے ابن رشد کا تعلق - فقہ مالکیہ اور اوس کی اشاعت اندلس میں -
 اوس کے اسباب، تلامذہ امام مالک اور اوس کی کتابیں، قرطبہ اور اوس کے مالکی فقہاء، ابن رشد
 اور مذہب مالکیہ میں اوس کا درجہ، ابن رشد اکبر کے اساتذہ فقہ، ابن رشد اکبر کی کتابیں اور اجتماعات،
 ابن رشد کی تعلیم فقہ، اور اوس کے اساتذہ - حافظ ابو القاسم بن بشکوال، ابو عبد اللہ المازنی
 دیگر اساتذہ،

(۲) ابن رشد کی تصنیفات فقہ پر نقد و تبصرہ - ابن رشد کی کتب فقہ،
 برائے التہجد - ترتیب میں برائے التہجد کا دوسری کتب فقہ سے مقابلہ، کتاب کی غرض، جمع اصول
 و اقوال اللہ، فقہ میں ابن رشد کی وسعت نظر اور متانت استدلال، اسکے بعض نمونے، ابن رشد کی

بے نقیبی اور اس کی مثالیں، دیگر کتب فقہ پر ہدایۃ الجمعہ کی ترجیح کے وجوہ، ابن رشد کا

رتبہ اجتماع،

(۱)

فقہ سے ابن شد کا خاندانی تعلق

عہد صحابہ میں جب مسلمان جزیرہ عرب کے چاروں طرف پھیل گئے تو شہسواران عرب اور کشوکیان اسلام کے ساتھ ساتھ مجتہدین امت اور فقہاء و حامین شریعت کا گروہ بھی ادھر ادھر منتشر ہو گیا، بزم نبوی کے پیچھے چراغ جھرجھرتے ظلمت جہل کا فور ہو جاتی جاتی، متعلق شریعت کی گرہیں کھلتی جاتیں، اور نئی نئی علمی انجین مختلف دیار و اطراف میں پیدا ہوتی جاتیں، چنانچہ ابن ابراہم کی بے دولت عراق میں بصرہ، کوفہ، اور ان کے بعد بغداد، شام میں دمشق، اور مصر میں قسطنطنیہ مدینہ منورہ کی طرح مرکز علوم اور مہبط علم بن گئے تھے، اور کوفہ میں امام ابو حنیفہ، مدینہ میں امام مالک، اور شام میں اوزاعی اور مصر میں امام شافعی مسند درس کے شیوخ اور بزم فقہ کے صدرا الصدور گئے جاتے تھے،

اندلس پر ولید بن عبد الملک کے عہد خلافت میں فوج کشی ہوئی ہے، لیکن جب یہ اسلامی فوجیں اندلس میں جا کر بس گئیں تو اس وقت دوسرے نو آباد کاروں کے انتقال مکافی کا بھی سلسلہ جاری ہو گیا، ان میں زیادہ تر شام کے لوگ تھے جو شامی فقہاء کی تقلید کرتے تھے، اس سلسلہ کے آخری بزرگ امام اوزاعی ہوئے ہیں، چنانچہ آخرین ان شامیوں کے ذریعہ سے امام اوزاعی کا مذہب اندلس میں رائج ہو گیا،

لیکن اموی خلافت کے ابتدائی دور میں جب حج بیت اقدس زیارتِ مدینہ اور تحصیل علم کی غرض سے اندلس کے باشندے حجاز کی جانب رخ کرنے لگے اور یہاں کے بیوتِ علم سے اون کو واقفیت ہوئی تو امام اوزاعی کا زور گھٹنے لگا، امام مالک اس وقت مدینہ میں اور ننگ نشین بزمِ فقہ تھے، لوگ حجاز اگر اون کی صحبت سے فیضیاب ہوتے اور اون سے علم حاصل کرتے، اندلس سے حجاز کی راہ میں اس وقت تک کسی دوسرے مرکزِ علم کا وجود نہ تھا، مصروفِ تیروان وغیرہ کی بعد میں شہرت ہوئی ہی، اور عراق اس پائے بہت دور تھا، لہذا امام مالک کے فیوضِ صحبتِ دلون میں زیادہ جاگزیں ہوتے تھے، اس کے علاوہ عراق و شام میں تہذیب و تمدن کی نفاست بھی کچھ پیدا ہو چکی تھی اور اندلس اب تک عرب کا سادہ چٹیل بیابان تھا، اس بنا پر باشندگانِ اندلس کی کھری اور درشت طبیعتوں کو فقہ مالکی سے قدرتا لگاؤ تھا، چنانچہ زیاد بن عبدالرحمن، قعوس، غازی بن قیس، اور یحییٰ مصمودی، جب حجاز سے تحصیل علم کر کے وطن آئے تو اون کی بڑھی قدر و منزلت ہوئی، یہ خاص امام مالک کے شاگرد تھے، غازی بن قیس نے موطا امام مالک سے پہلے پہل اندلس کو روشناس کیا، اور غازی سے زیاد نے اس کتاب کی سماعت کی، غازی نے مشرق میں ابن جریج، اوزاعی، اور امام مالک سے فقہ و حدیث حاصل کی تھی، یہ پہلے شخص ہیں جنہوں نے اوزاعی کے مذہب کو چھوڑ کر امام مالک کا مذہب اختیار کیا،

اتفاق یہ کہ اس عرصہ میں جو لوگ اندلس سے علم حاصل کرنے کے لیے حجاز آئے تھے اون میں سے کسی سے امام مالک نے اندلس کے خلفاء کے کچھ حالات دریافت کیے، مشرق میں اس وقت عباسیوں کی حکومت تھی جو رعایا پر زبردستیاں کرتے تھے، خاسکرا ابو جعفر منصور نے علوی خاندانوں پر حال ہی میں جو جو رستم کیا تھا وہ مدینہ کے بچہ بچہ کی زبان پر تھا، اس کے مقابلہ میں اندلس کے خلفاء کی مدح و ثنا جو امام مالک کے گوش گزار ہوئی تو آپ نے امیر اندلس کے حق میں دعائے خیر کے لیے دونوں ہاتھ اٹھا دیئے،

اس کی خبر امیر اندلس حکم بن ہشام کو بھی پہنچی۔ امام مالک کے علم و فضل کا وہ پہلے ہی گردیدہ ہو چکا تھا، اب امام کی دعائے خیر کی خبر نے اس کے دل میں گھر کر لیا، چنانچہ اس نے خود اسی وقت سے امام اور اہل کا مذہب ترک کر کے امام مالک کا مذہب اختیار کیا، یحییٰ مصمودی اور عبد الملک بن حبیب کو جو امام اور امام کے شاگرد ابن القاسم اور زیاد بن عبد الرحمن کے شاگرد تھے اپنے دربار میں انصاف کی خدمت سپرد کی، اور بزرگ شیعہ مالکی نفعہ کو اندلس میں رائج کرنے لگا، یہاں تک کہ رفتہ رفتہ مالکیہ کے سوا ائمہ مجتہدین کے اور مذاہب اندلس میں گیسر مفقود ہو گئے، حکم بن مستنصر نے جو اس سلسلہ کا بہت علم و دست باؤ شاہ گذار ہے، فقہ ابو ابراہیم کو ایک خط لکھا تھا جس میں لکھا تھا کہ فقہ مالکی کی ناپسندیدگی خلافت و گمراہی کی علامت ہے، میں فقہ مالکی بہت سی کتابیں مطالعہ کیں، اور فقہاء کے تذکرے بہت دیکھے، لیکن امام مالک کے مذہب کے سوا کسی مذہب کو بدعات سے پاک نہ پایا اور مذہب میں جہمی، رافضی، شیعہ، اور بدعتی، ہر طرح کے لوگ پائے جاتے ہیں، لیکن امام مالک کے کسی پیرو کے متعلق کبھی یہ نہیں سنا گیا کہ وہ ان بدعتوں کو ماننا یا اون پر عمل کرتا ہے، اس بنا پر میرا یہ خیال ہے کہ امام مالک کا مسلک صحابہ کے مسلک سے زیادہ قریب ہے، غرض حکم بن ہشام کے طرز عمل کی بدولت نفعہ مالکی کو اندلس میں کافی استحکام حاصل ہو گیا، اندلس کے علاوہ مصر، دیونیس اور مراکش میں بھی اس سے پہلے یہ مذہب جڑ پکڑ چکا تھا اور امام کے شاگرد عراق و مصر و افریقہ میں پھیل چکے تھے، چنانچہ عراق میں قاضی اسماعیل، ابن خویزندا، ابن اللبان، قاضی ابوبکر ابهری، ابو الحسین بن القصار، اور قاضی عبد الوہاب، مصر میں ابن القاسم، اشہب، ابن عبد الحکم حارث بن مکین اور اندلس میں زیاد بن عبد الرحمن، اور یحییٰ مصمودی امام مالک کے مذہب کے درس و اشاعت میں مشغول تھے، ان میں سے اکثر امام صاحب کے خود تربیت یافتہ یا اون کے شاگردوں کے شاگرد تھے، لیکن امام کے شاگردوں میں سب سے زیادہ شہرت مہر کے ابن القاسم کی تھی، اس بنا پر اندلس

عبد الملک بن حبیب نے ادن سے جا کر تحصیل کی اور اندلس آکر مالکی مذہب میں ایک کتاب واضحہ تام تصنیف کی جسکی بنا ابن القاسم کے روایات پر تھی، اس کے بعد عبد الملک کے ایک شاگرد عتبی نے عتبہ نام ایک دوسری کتاب لکھی انھیں دو کتابوں پر اندلس میں روایات امام مالک کا سنگ بنیاد رکھا گیا، اور ایک عرصہ تک یہ کتابیں معمول بہ رہیں، مگر وافر لقیہ میں سخنوں نے بھی جو ابن القاسم اور اشہب کے تلامذہ میں سے تھے مدونہ میں امام مالک کی تمام روایتیں جمع کر دی تھیں، پس اس طرح خود امام مالک کی کتاب نو طاکر ملا کر فقہ مالکی میں تین اور معتبر کتابیں تصنیف ہو گئیں، جن پر بعد کو فقہ مالکیہ کا سنگ بنیاد رکھا گیا، واضحہ اور عتبہ اندلس میں اور مدونہ سخنوں وافر لقیہ و مقررین زیادہ معتبر خیال کی جاتی تھیں، چنانچہ اس جزائی تقسیم کی بنا پر مگر وافر لقیہ اور اندلس کے علماء نے اپنے اپنے ملک کی مستند کتابوں کو لیکر اون پر شرح اور حاشیے لکھنا شروع کیے، اور چونکہ ان کتابوں کی بنیاد ان فقہی روایتوں پر تھی جو ابن القاسم کو ابن مالک سے پہنچی تھیں جن میں گوجا ابن القاسم نے امام مالک سے اختلاف بھی کیا تھا، امام مالک کے اصول حروف جوفت مالک تھے اس لئے اندلس میں عام طور پر مقررین و مفسرین کو یہ حکم دیدیا گیا کہ وہ اپنے فیصلوں میں بن القاسم کی روایات سے قرہ برابر تجاوز نہ کریں اور اگر کوئی فیصلہ اس کے خلاف صادر ہوتا تو وہ قابل لغاؤ نہیں خیال کیا جاتا،

۱۔ ابن القاسم اور اشہب وغیرہ اصحاب امام مالک سے ہیں، اسی طرح ابن القاسم اور ابو یوسف اور امام محمد اصحاب امام ابو حنیفہ سے ہیں، ان ائمہ مجتہدین کے اصحاب مجتہد فی المذہب شمار کیے جاتے ہیں، یعنی یہ کہ ادن کو اجتماع و کاربہ تو عام ہے لیکن اپنے مجتہد کے اصول کو تسلیم کر کے فرد میں یہ لوگ اجتماع کرتے ہیں، تاہم اکثر اپنے امام کی رائے کو اپنی رائے پر مقدم سمجھتے ہیں، اور زیادہ تر اپنے امام کے اجتماعات کے نشر و اشاعت میں سرگرم رہتے ہیں، کبھی کبھی لوگ اپنے امام سے مخالفت بھی کرتے ہیں جیسا کہ امام یوسف اور امام محمد کو امام ابو حنیفہ سے اختلاف ہوا لیکن خیال یہ ہو کہ یہ اختلاف تہی تعلیدی ہوتا ہے، یعنی امام سے جو روایتیں کسی مسلمین مروی ہیں ادن میں سے بعض کو بعض پر ترجیح دیکر غیر مشہور روایت اختیار کر لیتے ہیں، (بقیہ حاشیہ صفحہ آئندہ پر)

غرض ابن القاسم کی روایتیں مدونہ واضعہ اور عقیدہ کے ذریعہ مصر و افریقیہ اور اندلس تک شائع ہو گئی تھیں۔
 افریقیہ میں مصر کے بعد فقہ مالکی کا دوسرا مرکز قیروان تھا، لیکن قیروان سے زیادہ قرطبہ کو مرجعیت حاصل تھی جو
 دولت اموی کی بدولت محط حساب اور مرکز علم بن گیا تھا، قرطبہ کی مرجعیت کو مختصر طور پر یوں سمجھنا چاہیے،
 کہ وہ اندلس میں دوسرا مدینہ تھا، یعنی امام مالک کے اصول کے مطابق اہل مدینہ کا اجماع یا فتویٰ بجائے خود ایک
 حجت شرعی ہے، اس اصول کو یہاں تک وسعت دی گئی کہ بعد کو علما قرطبہ کے فتوؤں کو بھی فقہ مالکی میں اہل مدینہ کے
 فتوؤں کی طرح حجت شرعی کا رتبہ حاصل ہو گیا، اور اہل قرطبہ کا تعامل بھی ترجیح و تقویت اقوال میں فیصلہ کن خیال
 کیا جانے لگا،

قرطبہ کے علما کا سلسلہ روایت عبد الملک بن حبیب تک منہی ہوتا تھا، جو ابن القاسم کے شاگرد اور
 واضعہ کے مصنف تھے، اس بنا پر مدونہ کو اندلس میں زیادہ قبول عام حاصل نہ تھا، لیکن چونکہ دونوں کا سرچشمہ ایک ہی
 اسلئے اکثر فقہائے قرطبہ واضعہ اور مدونہ دونوں کی تدریس و اشاعت میں اہتمام مینے کرتے تھے، ابن رشد کا داد احمد
 ابن رشد چونکہ بیک واسطہ حافظ بن القطار مشہور محدث قرطبہ کے سلسلہ تلمذ میں داخل تھا جو مدونہ کو تمام کتابوں پر
 ترجیح دیتے اور اندلس میں اس کے سب سے بڑے حافظ و ناشر خیال کیے جاتے تھے، اسلئے اکثر فقہائے قرطبہ کی طرح محمد بن رشد

رقبہ حاشیہ منکر گذشتہ بھی وہ ہو گا کہ ابن القاسم نے امام مالک سے بید اختلاف کیا ہو، لیکن باوجود اسکے اذکار شام را لکیر ہیں،

سلطہ عام طور پر بحث اجماع میں امام مالک کی جانب سے مسئلہ منسوب کیا ہو کہ اہل مدینہ کا اجماع حجت ہو حالانکہ یہ ظاہر ہے کہ اہل مدینہ کے اجماع
 کے ساتھ حجت کی تفصیل بیود ہو، بات یہ ہو کہ یہاں امام مالک کے نقل مذہب میں علماء سے سماعت ہوئی ہو، امام مالک کے مذہب کے
 مطابق اس مسئلہ کو اجماع سے کوئی تعلق نہیں، بلکہ یہ چار متفق علیہ مدارک احکام کے علاوہ پانچ ان مدارک ہیں، یعنی چونکہ اہل مدینہ
 رسول افتد معلوم کے وقت سے ایک خاص تعامل اور رسم و رواج کے پابند ہو گئے تھے، اس لئے دوسروں کی یہ نسبت ادن کا
 رواج اذنی بالشریعہ ہو گا، یہ گویا ایک علیحدہ اصل جس کی بنا پر اہل مدینہ کے رواج اور مشاہدہ سے احکام کا فیصلہ کیا جاتا ہو، اس اصل
 کے قائل صرف امام مالک ہیں، اسلئے اس کو بھی استصحاب مذہب صحابی اور دیگر مختلف ذیہ اصول کی طرح سمجھنا چاہیے،

نے بھی مدونہ کی تہذیب و تدوین اور تنسیق میں کمال قابلیت صرف کی تھی،

محمد بن رشد اپنے عہد کا یگانہ روزگار فقیہ تھا اور سارے اندلس کا مفتی اعظم شمار کیا جاتا تھا، اپنے وقت کے اجلہ علماء سے حدیث و فقہ حاصل کی تھی، فقہ میں حافظ ابو جعفر محمد بن رزق کا شاگرد تھا، ابن رزق اپنے عہد کے مشہور حافظ تھے اور حدیث دانی کے ساتھ فقہ میں بھی عبور حاصل تھا، چنانچہ دوردور کے لوگ اودن کے پاس تحصیل حدیث کی غرض سے سفر کر کے آتے تھے، پچاس برس کے سن میں ۴۷۷ھ میں انتقال کیا،

محمد بن رشد نے جو تصنیفات چھوڑی ہیں اودن سے پتہ چلتا ہے کہ ائمہ مذاہب کے اقوال و روایات کی تہذیب و تدوین کا جو مسئلہ باقی رہ گیا تھا اس میں وہ دیگر علمائے قریب سے ممتاز درجہ رکھتا تھا، وہ نہ صرف مذہب مالکیہ کی روایات بلکہ صحابہ، تابعین، اور تبع تابعین سب کے روایات کا حافظ اور انکاف تھا، اس کی دو کتابیں البیان و التحصیل اور کتاب المقدمات المہدات لادائل المدونہ و المختلطہ بہت مشہور ہیں، ان کے علاوہ یحییٰ بن اسحق بن یحییٰ مصمودی نے فقہ مالکی میں جو طول و طویل فتاویٰ مرتب کیے ہیں اودن کے کچھ مختصر ہیں اور طحاوی نے فقہ حنفی کی محدثانہ تہذیب و تدوین جو شکل آلائش اور مسانی الاثار وغیرہ میں کی ہے اس کی شرح و تہذیب بھی ابن رشد نے کی ہے، لیکن ان تمام تصنیفات میں زیادہ قیمتی اس کی کتاب البیان و التحصیل ہے جس میں صحابہ، تابعین، اور تبع تابعین، کے فقہی اختلافات ذکر کیے ہیں، اور خود محاکمہ کیا ہے، اس کتاب میں فقہ مالکی کے اصحاب تخریج کی صحت و کلمہ کبار مجتہدین کی صفت میں داخل ہو جاتا ہے، اور حقیقت میں اجتہاد کی شان بھی یہ ہو کہ آیات احکام اور احادیث احکام کی اصولی اور محدثانہ واقفیت کیساتھ صحابہ، تابعین، اور تبع تابعین کے اقوال و ادلہ پر عبور کامل ہو اور ان پر چہمدانہ نقد و تبصرہ کر سکتا ہو،

یہ عجیب بات ہو کہ فقہاء اور ناقدین حدیث کی جو جماعت اندلس کی سرزمین سے پیدا ہوئی اس کی نظیریں دوسرے اسلامی ممالک میں کیا نظر آتی ہیں، حافظ ابن عبد البر، سہیلی، خطابی، حمیدی، ابن حزم، ابن قفرنی

ابن القطن، حافظ ابوالقاسم بن شکوان، ایسے کبار محدثین ہیں کہ اون کے فیصلے تاخرین کے لیے سرمایہ تحقیقات ہیں۔
 پھر اس کے علاوہ ابن خزم نے کتاب المحلی میں اور حافظ ابن عبد البر نے کتاب الاستذکار میں اجتہاد و تفتقہ کی
 جو مثالیں پیش کی ہیں اون کی نظیر شکل سے دستیاب ہوتی ہے، حافظ ابن عبد البر بھی محدث بن رشید کے اساتذہ میں
 ہیں، اور اس بنا پر یہ خیال کچھ بجا نہیں کہ محدث بن رشید کے شیوخ حدیث و فقہ کے کمالات کا پر تو خود ابن رشید پر بھی
 بڑا تھا، اور غالباً اسی وجہ سے وہ اپنے عہد میں مسلم الثبوت فقیہ و محدث شمار کیا جاتا تھا، ابن سعید ابن رشید کی کتاب البیان
 و التفصیل کے متعلق لکھتا ہے کہ کتاب معظمہ معتمد عند المالکیۃ اور اگر اس کی تصدیق تلاش
 کرنا ہو تو خود یہ کتاب تو نا پید ہے ابن الحاج کی کتاب المدخل میں اس کے اقتباسات کا مطالعہ کرنا چاہیے، ابن الحاج
 کی کتاب المدخل غیر محرک کتاب نہیں ہے حافظ ابن حجر کی سند اعتبار اس کے لیے کافی ہے، محدث بن رشید کے اجتہادات کی
 صرف ایک مثال پیش کرتا ہوں جو اس کے پوتے ابن رشید کی کتاب سے ماخوذ ہے، قصاص کے بارے میں ائمہ میں
 یہ اختلاف ہے کہ قاتل اگر دیت دینے پر رضامند نہ ہو تو اس صورت میں دلی دم کو قصاص اور اخذ دیت و دون کا
 اختیار ہوگا، یا صرف قصاص واجب ہوگا، امام مالک سے ایک روایت یہ ہے کہ ولی مقتول قصاص لے سکتا ہے، اس کو اخذ
 دیت کا اختیار نہیں، اور یہی مذہب امام ابو حنیفہ، قورمی، اور ازراعی کا بھی ہے، لیکن دوسری روایت امام مالک
 سے یہ ہے کہ ہر صورت میں یعنی خواہ قاتل دیت دینے پر رضامند ہو یا نہ ہو ولی دم کو قصاص اور اخذ دیت و دون کا
 اختیار ہو اور یہ مذہب امام شافعی، ابو ثور اور داؤد و ظاہری کا بھی ہے، مگر پہلی روایت فقہ مالکی میں تھی بہ اوشہور ہے،
 محدث بن رشید کے زمانہ میں زہبہ میں یہ واقعہ پیش آیا کہ مقتول کے بعض ورثا بانے اور شرعاً دعویٰ قصاص
 کی اہلیت رکھتے تھے اور بعض نابالغ و غیر مختار تھے، یہ سلسلہ جب عدالت میں پیش ہوا تو تقریباً تمام علماء نے روایت
 مشہور پر اس بنا پر فتویٰ دیا کہ بعض اولیا دم چونکہ نابالغ ہیں اور اون کو اخذ دیت کا بلا رضامندی قاتل اختیار نہیں
 اسلئے قصاص میں تاخیر ہے سو ہے، لیکن محدث بن رشید تھا اس اتفاق عام کا مخالف تھا، اور اس کی رائے یہ تھی کہ
 امام مالک کی دوسری روایت چونکہ رفق بالمصلۃ اور اوفیٰ بالشریعت ہے اس لیے اس کا اختیار کرنا چاہیے کہ نابالغ

اولیادیم قصاص لینے کے قابل ہو جائیں، ممکن ہو کہ ان کی رائے قصاص لینے کی نہ ہو اور چونکہ اس دوسری روایت کی بنا پر اولیادوم کو اخذ دیت کا بھی حق حاصل ہے، اس لیے کوئی وجہ نہیں کہ نابالغ اولیاد نے ہم کے حق کو سخت کر کے خون ناحق سے ہاتھ رنگیں کیے جائیں، میرے جو سر مشر شخصی اجتماع پر مبنی تھی، گو مصلحت و شریعت و دونوں محاط سے قابل قبول تھی، لیکن تمام علماء بگڑ گئے، یہاں تک کہ محمد بن رشد کو اس مسئلہ پر خاص رسالہ تصنیف کر کے اپنی رائے ثابت کرنا پڑی۔
غرض ابن رشد صاحب خاندان میں پیدا ہوا گو فضیلت علمی کے لحاظ سے وہ قدیم العہد تھا، لیکن محض اس کے دادا محمد بن رشد کی بدولت اس کو جمعیت حاصل ہو گئی تھی جو محمد بن رشد کی وفات کے بعد بھی مدتوں باقی رہی، شامین مدنتہ میں محمد بن رشد کے علاوہ نجی، ابن بشر، اور ابن رنس بہت مشہور رہیں، لیکن تحقیق و امتناؤ کے لحاظ سے محمد بن رشد کا رتبہ ماکینوں میں سب سے بڑھا ہوا ہے، یہاں تک کہ امام ابن عرفہ کا قول ہے کہ کسی مسئلہ میں ابن رشد، نجی، اور دیگر متاخرین مدونہ کی تصریحات اگر مقابلہ موجود ہوں تو ابن رشد کے فیصلہ کو ترجیح دیکر جائیگی، اگرچہ متاخرین ماکینہ میں سے غلیل نے مختصر میں اس کا التزام نہیں کیا ہے، تاہم امام ابن عرفہ کی تصریح بجائے خود ایک منفعہ امتیاز ہے۔

لیکن اگر ابن رشد کے خاندان کی اس امامت و مرجعیت عامہ سے اس بنا پر قطع نظر کجائے کہ اس کی دلاوت اپنے دادا کی وفات کے بعد ہوئی تب بھی اس کے فقہانہ کمالات کے جانچنے کے لیے خود اس کی کتابیں نیز اس کے اساتذہ و شیوخ حدیث کی ایک مکمل فہرست موجود ہے جن میں سے ہر ایک شخص اپنے عصر میں تفقہ و حدیث دانی کا اعلیٰ معیار خیال کیا جاتا تھا، ابن رشد کی تعلیم و تربیت کے بیان میں معلوم ہو چکا ہو کہ فقہ کی ابتدائی تعلیم اس نے اپنے باپ سے پائی جو خود بھی مجتہد عصر تھا، اس کے بعد حافظ ابوالقاسم بن بشکوال، ابوبکر بن سحون، ابن مسرور اور ابو عبد اللہ مازری وغیرہ، اجلہ محدثین سے فقہ و حدیث کی تکمیل کی،

حافظ ابن بشکوال مشہور محدث، ناقد احادیث، اور مؤرخ ہیں، ابن الفرضی کی تاریخ انیس کا جو ذیل دوسرے

کتاب الصلح کے نام سے لکھا ہے وہ بہت مشہور ہے اور یورپ میں چھپ گیا ہے، نقد اخبار اور واقعت رجال میں اونکا کوئی ہمسرنہ تھا، محمد بن عتاب، قاضی بنیٹ، اور فقہ ابو بکر بن عربی سے فقہ و حدیث حاصل کی تھی، احادیث و رجال کے نقدرین انکا فیصلہ بطور محبت تسلیم کیا جاتا تھا، کچھ دنوں اپنے استاد ابو بکر بن عربی کی نیابت میں اشبیلیہ کی قضا کی خدمت بھی انجام دی ہے، ۳۳۵ھ میں وفات پائی اور امام بخاری لیشی کے مقبرہ میں دفن ہوئے،

ابن رشد کے دوسرے شیخ حدیث ابو مردان عبد الملک بن مسرہ تھے یہ اور ابن بشکوال دونوں ابن رشد کے دادا کے شاگرد و رشید تھے، ابو مردان بھی حدیث و فقہ کے ساتھ فن رجال میں ماہر تسلیم کیے جاتے تھے، ۳۵۵ھ میں وفات پائی،

ابن رشد کے شیوخ میں سب سے زیادہ مشہور امام ابو عبد اللہ اذری بن ابی اسلم بن سلی کے باشندے تھے، طب و حساب میں بھی ہمارت رکھتے تھے، نقد حدیث اور تحقیق فقہ میں اجتہاد کا رتبہ حاصل تھا، اولیٰ کی شرح صحیح مسلم بہت مشہور کتاب ہے جس پر متاخرین محدثین مثلاً ابن حجر وغیرہ نے اپنی تحقیقات کا سنگ بنیاد رکھا ہے، اور قاضی عیاض نے کتاب الاکمال اسی کی سند پر تصنیف کی ہے، ۳۳۵ھ میں انہی برس کے میں وفات پائی،

غرض ابن رشد نے حدیث و فقہ کی تعلیم جن اساتذہ فن سے حاصل کی تھی محض اونکا رتبہ اجتہاد ہی اس امر کی کافی شہادت ہے کہ ابن رشد کا کمال فقہی اپنے معصرون سے بہت زیادہ ممتاز و عنایت رکھتا تھا، دنیا سمجھتی ہے کہ ابن رشد محض ارسطو کا مقلد تھا، لیکن اس کا سوا کچھ نگاہ ابن الابرار یہ کہتا ہے کہ فلسفہ وغیرہ کو نظر انداز کر کے کم از کم فقہ میں تو کوئی اس کا نظیر نہ تھا، ابن رشد کی فقہ دانی کے متعلق ابن الابرار کا یہ حسن ظن کیا ملاحظہ فرمائیے، اس کا فیصلہ کرنے کے لیے صفحات ذیل ملاحظہ ہوں،

ابن رشد کی تصنیفات فقہ پر نقد و تبصرہ

فقہ و اصول میں ابن رشد کی آٹھ کتابیں ہیں جن کے نام اوپر گزر چکے ہیں ان میں صرف ہدایۃ المجتہد بہت مشہور ہے اور چھپ بھی گئی ہے باقی اور کتابیں چھوٹی چھوٹی اور نامکمل ہیں، ہدایۃ المجتہد میں ایک جگہ پر ابن رشد نے وعدہ کیا ہے کہ مدونۃ ابن القاسم کے طرز پر فروع مالکیہ میں ایک کتاب لکھو گا، معلوم نہیں یہ کتاب لکھی یا نہیں، اور اس کا نام کیا ہے، تصنیفات ابن رشد کی فہرست میں اس نام کی کوئی کتاب نظر نہیں آتی،

بہر حال ہدایۃ المجتہد ہمارے سامنے ہے اگر فقہ میں ابن رشد کی اور کتابیں نہ تو ہیں تب بھی محض یہ اکیلی کتاب ابن رشد کے کمال تفقہ اور رتبہ اجتہاد کے ظاہر کرنے کے لئے کافی تھی، ہدایۃ المجتہد دیگر کتب فقہ سے بعض حیثیتوں میں نہایت ممتاز ہے جو تفصیل وار حسب ذیل ہیں،

(۱) اس کی ترتیب دیگر کتب فقہ سے مختلف اور نئے انداز کی ہے، کتاب اجتہاد کو ابواب معاملات و ایمان پر مقدم کیا ہے کیونکہ اصول اسلامی کی رو سے نماز، روزہ، حج، زکوٰۃ کے بعد جہاد کا رتبہ ہے، کتاب الاشریہ اور کتاب النہایہ یا کوبھی معاملات کی جلد سے الگ کر لیا ہے، کیونکہ اسلام میں ان چیزوں کی حیثیت محض تعبدی ہے، بحیثیت مجموعی کتاب کی ترتیب اور طرز تحریر کے متعلق یہ دعویٰ کیا جاسکتا ہے کہ دیگر کتب فقہ سے اس کو کوئی نسبت نہیں،

(۲) اس کتاب کی بڑی صفت یہ ہے کہ دیگر کتب فقہ کے خلاف اس کی غرض اجتہاد کی استعداد پیدا کرنا ہے ائمہ اربعہ اور اہل و اقارب کے اصحاب کے بعد تقلید کے عام رواج کی بدولت فقہاء کے صرف تین چار معمولی وظائف عمل باقی رہ گئے تھے، یعنی امام سے جو اصولی مسائل مروی ہیں ان کو پیش نظر رکھ کر ابواب فقہ کے فروع کو

ترتیب دینا امام کی مختلف روایتوں کو مختلف ذرائع سے فراہم کر کے ادن میں آپس میں ترجیح دینا امام کی مختلف روایتوں کی صحت و غلطی دریافت کرنا یا واقع و نظائر مکنتہ وغیرہ مکنتہ کو ابواب فقہ کے مطابق ترتیب دینا یا فروغ مذہب کی طول و پل کی کتابوں کی مختصر شرحیں اور حاشیے لکھنا، ان وظائف عمل کے علاوہ خفیہ و شاہیکہ فرقہ دار منازعات کی بدولت ایک خاص فنِ جدل و خلاف کے نام سے ایجاد ہو گیا تھا، جس میں ہر فریق اپنے امام کے آراء و مذہب کی تعصب کے ساتھ تائید و حمایت کرتا تھا اور اس سلسلہ میں رطب و یابس قوی و ضعیف ہر طرح کے دلائل فراہم کیے جاتے تھے اس سے بحث نہیں ہوتی تھی کہ واقع میں کون مذہب صحیح ہے ان کتابوں سے استدعا و نقی تو ضرور پیدا ہوتی تھی، لیکن اس کا دائرہ محدود ہوتا تھا، یعنی صرف تخریج و ترجیح اذال اور استنباط فروغ کا ملکہ پیدا ہوتا تھا اور ہر فریق یہ سمجھنے لگتا تھا کہ حق اسی کے ساتھ ہے، مکنتہ اجتہاد کا یہ فقدان مسلمانوں کے لیے ہر حیثیت سے مضر ثابت ہوا لیکن اس کا احساس بھی مسلمانوں میں کم لوگوں کو ہوا منجملہ ادن کے ابن شد بھی تھا جس نے ہدایۃ المجتہد اسی غرض کے حاصل کرنے کے لیے لکھی چنانچہ لکھتا ہے:-

ونحن نروم انشاء الله بعد فرغانہ من هذا
الكتاب ان نضع في مذهب مالك كتابا جامعاً
لاصول مذهبه ومسائل الشبهة التي تجرى
في مذهب مجري الاصول للتفريع عليها وهذا
هو الذي عمل ابن القاسم في المدونة بیدان في
قوله هذا الكتاب ان يبلغ به الانسان رتبة الاجتهاد
اذا تقدم فعمل من اللغات الغربية وعلم من اصول
الفقه ما يليق به في ذلك رأينا ان اخص الاسماء...

ہم انشاء اللہ اس کتاب سے فراغت پانے کے بعد مذہب امام مالک کے اصول و فروغ میں ایک جامع کتاب لکھیں گے جیسی ابن القاسم نے مدونہ لکھی ہے باقی اس کتاب کی غرض تو یہ ہو کہ اگر انسان فقہ اور اصول فقہ سے بقدر ضرورت واقف ہو تو اس کتاب کے ذریعہ سے اجتہاد کی قوت اس میں پیدا ہو جائے اور اسی سبب سے ہم نے اس کتاب کا نام ہدایۃ المجتہد رکھا کہ اجتہاد کی استعداد اس سے پیدا ہوتی ہے،

(۳۳) لیکن اس غرض کے حاصل کرنے کے لئے ابن رشد نے جن باتوں کا التزام کیا ہے اس کے خود کتاب میں امتیازی شان پیدا ہو گئی ہے، عام طور پر کتب فقہ میں فروع مسائل جمع کیے جاتے تھے جنہیں مہول کے سمجھنے میں بہت کم مدد ملتی تھی، باب اجتہاد مسدود تھا اور فروع ٹھک میں جزئیات کی پابندی لازمی خیال کی جاتی تھی ابن رشد نے اس کتاب میں یہ تعلل انداز ترک کر دیا تاکہ اصول سے استنباط فروع کا مکمل پیدا ہو، اور اصول میں صرف ان کو لایا یا جن کی صراحت شریعہ میں خود ہو اور ایسا کرنے سے ان میں اختلاف کیا ہے چنانچہ لکھتا ہے:-

قصدنا فی هذا الكتاب انما هو ان نثبت المسائل
المنطقية بها في الشرح المستفاد عليها والمختلف
فيها فان معرفة هذه من الصنفين من المسائل
هي التي تجرى المجتهد من مجرى الاصول في المسائل
عنها وفي النوازل ويشتر ان يكون من قد
دب في هذه المسائل وفهم اصول الاشياء التي او

اس کتاب میں ہمارا مقصد یہ ہے کہ شریعہ کے تفسیر علیہ اور
مختلف علیہ مسائل بیان کریں کیونکہ یہی وہم سے نکل سکون عنہ
حوادث و نوازل میں بطور اصول موضوعہ کام آئے ہیں اور
اگر ان مسائل کی واقفیت کے ساتھ فقہاء کے اختلافات کے
علل و اسباب بھی ذہن میں ہوں تو انسان ہر جدید حادثہ
کے بابت شرعی فتویٰ دینے کے قابل ہو سکتا ہے،

(۳۴) غلو تقلید میں لوگ یہ بھول گئے تھے کہ ہمارے امام کے آراء و نظریات کا مستند شرعی کیا ہے مسلمانوں کو
خدا نے یہ حکم دیا ہے کہ خدا اور رسول کے سوا وہ کسی کی بات بلا دلیل نہ مانیں خود اللہ نے بھی اپنے پیروں کو
یہ تعلیم دی تھی کہ کتاب و سنت کے مقابلہ میں ہمارے رائے ناقابل تسلیم خیال کی جائیں لیکن غلو تقلید میں مسلمان
ان تعلیمات کو بھول گئے اور بلا دلیل و حجت اپنے اپنے ائمہ کے اقوال کتابوں میں نقل کرنے لگے ابن رشد نے
اس کتاب میں اجتہاد کی استعداد پیدا کرنے کے لئے یہ اہتمام کیا کہ ہر اصولی مسئلہ کے متعلق پہلے ائمہ کے اختلافات
ذکر کیے، پھر ہر ایک کی الگ الگ دلیل نقل کیں آخر میں خود محاکمہ کیا، ابن رشد کی وسعت نظر کا یہ حال ہے

کہ معروف و غیر معروف ہر طرح کے ائمہ کے مذاہب اس کتاب میں موجود ہیں، اصحاب امام مالک میں ابن القاسم، اشعوب، یحییٰ بن یزید، ابن الماجشون، قاضی عبدالوہاب، اصحاب ابی حنیفہ، اصحاب شافعی، ابن جریر، شعبی، عطاء بن دینار، ابو ثور، امام ثوری، سفیان بن عیینہ، اوزاعی، امام احمد بن حنبل، امام داؤد ظاہری، نقیہ ابو الیث، ابن ابی لیلیٰ، ابن جریر طبری، غرض تابعی اور غیر تابعی ہر قسم کے ائمہ و فقہاء کے اقوال قدم قدم پر ملتے ہیں صرف احوال ہی نہیں بلکہ ہر ایک کی دلیلین بھی صاف صاف مذکور ہیں اور اگر کسی مسئلہ میں صحابہ نے اختلاف کیا ہے تو اختلاف مع وجہ اختلاف مذکور ہے، اس سلسلہ میں نادر و نایاب اقوال و روایات کی بھی کمی نہیں ہے، چنانچہ عورت کی امامت کے متعلق اختلافات تحریر کرنے کے بعد لکھتے ہیں

و شد ابن ثنی و الطبری فاجازا ابو ثور و الطبری جہور سے الگ ہیں اور اس بات کے قائل

امامتہا علی الاطلاق نہ ہیں کہ عورت علی الاطلاق امامت کر سکتی ہے یعنی عورتوں

اور مردوں دونوں کی،

استحقاق تصانت کے بیان میں عورت کی تصانت کے متعلق اختلافات تحریر کرنے کے بعد لکھتے ہیں،

قال الطبری یحییٰ ذان تکون المرأة حاکما عورت علی الاطلاق ہر شئی میں حاکم ہو سکتی ہے دینی و دنی

علی الاطلاق فی کل شیء کہ اور فوجداری کی کوئی تخصیص نہیں بلکہ وہ یا دشاہ بھی

ہو سکتی ہے،

(۵) محاکمہ میں نہایت متانت و سنجیدگی سے دلائل قایم کیے ہیں، چنانچہ چند مثالیں نمونہ کے طور پر حسب

قول ہیں :-

(۱) رجوع عن الہبۃ کے مسئلہ میں اختلافات و اولہ ذکر کرنے کے بعد لکھتے ہیں،

الرجوع عن الہبۃ لیس من محاسن الاخلاق رجوع عن الہبۃ محاسن اخلاق میں نہیں ہے اور

والشائع انما البعث لیتتم محاسن الاخلاق^۱ شارع اسلئے مبعوث کئے گئے تھے کہ محاسن خلاق کی تعلیم دیں

(۲) فقہا و مین ایک مشہور اختلاف یہ ہے کہ بلا ولی کے نکاح جائز ہے یا نہیں، امام مالک اور امام شافعی ولی کی موجودگی کو شرط قرار دیتے ہیں، امام ابو حنیفہ اور امام زہری یہ کہتے ہیں کہ اگر عورت نے کفو مین نکاح کیا ہے تو بلا ولی جائز ہے، امام داؤد ظاہری باکرہ کے نکاح مین ولی کو شرط قرار دیتے ہیں اور شبہ کے لئے اس شرط کا انکار کرتے ہیں شاطین بعض آیات قرآنیہ کے طرز خطاب اور حدیث حضرت عائشہ سے استدلال کرتے ہیں مگر مین حضرت ابن عباس کی حدیث کو اپنے قول کی سند مین پیش کرتے ہیں اور ظاہری بھی اسی حدیث کے ظاہر الفاظ سے استدلال کرتے ہیں ابن رشد کہتا ہے کہ آیات قرآنیہ کا طرز خطاب کسی فرقہ کی حجت نہیں ہو سکتا کیونکہ وہ محکم نہیں ہے محل ہو اور اس اجمال کی تفسیر کا بھی کوئی ثبوت نہیں اور نہ شارع نے اپنے طرز عمل سے اس کی تشریح کی لیکن حدیث ابن عباس کو منکرین نے جو اپنے استدلال مین پیش کیا ہے وہ بھی جانا نہیں بلکہ اس سے صاف صاف ظاہری کی تائید ہوتی ہے، پھر لکھتا ہے کہ حنفیہ نے حضرت عائشہ والی حدیث کی جس سے ولی کا اشتراط ظاہر ہوتا ہے تضعیف کی ہے وہ کہتے ہیں کہ یہ حدیث بواسطہ ابن جریر زہری سے مروی ہے لیکن جب خود ابن جریر نے زہری سے سوال کیا تو انھوں نے اس حدیث سے لاعلمی کا اظہار کیا، شاطین نے ابن عباس کی ایک دوسری حدیث سے بھی جس کے الفاظ یہ ہیں لا نکاح الا بائی و شاہدی عدل استدلال کیا ہے، لیکن اسکی مرفوعیت مین کلام ہے اب اعادیت و آیات سے قطع نظر کر کے اگر اس مسئلہ پر غور کیا جائے تو پتہ چلتا ہے کہ سن رشد پہنچنے سے عورت کو تصرف مال کا حق شرعاً حاصل ہو جاتا ہے اور یہ نظیر شرعی یہ ثابت کرنے کے لئے بھی کافی ہے کہ عورت کو عقد نکاح کا حق بھی ملنا چاہیے، زیادہ سے زیادہ اولیا کو تنگ کرانی اور فسخ کا حق دیا جاسکتا ہے کہ اگر غیر کفو مین عورت شادی کرے تو اولیا نکاح کو فسخ کرادیں پھر اگر شرعاً ولی کی موجودگی نکاح کے لئے شرط ہوتی تو شائع اس مسئلہ کو خود صاف کر دیتا یعنی وہ ساتھ ساتھ

اصناف اولیاء اور اولاد کے مراتب اور اولاد کے حدود اختیار کی تشریح بھی کر دیتا حالانکہ ایسے اہم مسئلہ میں اس قسم کی کوئی روایت شریع سے قطعاً ثابت نہیں ہے۔

(۶) ابن رشد گواہی المذہب ہے لیکن حاکمہ میں بے تعصبی کے ساتھ رائے ظاہر کرتا ہے، اپنے مذہب

کی بجائے تائید و حمایت کا مقلدانہ جوش کہیں نظر نہیں آتا، چنانچہ اکثر جگہ حنفیہ کی تمنائیں استدلال و قوت فقہاء کو تسلیم کیا ہے، اس قسم کی چند مثالیں ذیل میں درج کی جاتی ہیں،

(۱) شرع میں لعان کا مسئلہ یہ ہے کہ اگر مرد کو عورت پر یا عورت کو مرد پر بد چلنی کا شبہ ہو تو وہ قاضی

کے روبرو مخصوص الفاظ سے جن کی تصریح آیات قرآنیہ میں ہے اپنی عینی شہادت پیش کرے اور عورت

ثبوت و دونوں میں تفریق کرادی جائے گی، اور بصورت عدم ثبوت حد قذف جاری ہوگی، یہاں تک تو

ائمہ میں متفق علیہ ہے لیکن اگر عورت اپنی عینی شہادت پیش کرتے سے انکار کرے تو آیا عورت کو مجبور کیا

جائے گا، یا اس پر حد جاری ہوگی، ائمہ ملتئم یہ کہتے ہیں کہ اس پر حد نہ جاری ہوگی اور امام ابو حنیفہ کا مسلک

یہ ہے کہ محض نکول کی بنا پر حد جاری نہیں ہو سکتی وہ جیل خانہ بھیجے جائے گی، ابن رشد کا فیصلہ یہ ہے کہ امام

ابو حنیفہ کا مسلک صحیح ہے کیونکہ محض نکول کی بنا پر فقہاء بجرانہ کو جب ناپسند کرتے ہیں تو حد نہ کیسے اوس پر

جاری کی جاسکتی ہے اس کے علاوہ شرع میں اس قسم کی حد کی کوئی نظیر بھی نہیں ہے، ابن رشد کہتا ہے کہ ابوالمعالی

جوینی نے بھی جو شافعی ہیں کتاب البرہان میں حنفیہ کی قوت فقہاء کو تسلیم کیا ہے،

(۲) مشہور حدیث ربوہ میں چھ چیزیں گنائی گئی ہیں اس کے متعلق ائمہ میں یہ اختلاف ہے کہ یہ

حکم معلل ہے یا غیر معلل پھر اصحاب عطل میں بھی یہ اختلاف پیدا ہوا کہ حرمت ربوہ کی علت کیا ہے حنفیہ نے

کس وزن کو علت قرار دیا ہے، ابن رشد کہتا ہے کہ اصول شرع سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے، وہ

کہتا ہے کہ لیں دین میں عموماً تساوی قیمت وزن کا لحاظ کیا جاتا ہے اور چونکہ مختلف الاوزان چیزیں ہیں

تساوی اور اوس کے فردق کا مات اور اک نہیں ہوتا اسلئے زر خام یا مسکوک اسکا معیار قرار دیا گیا
پس لین دین میں رنج و منفعت کے ساتھ عدل اوسی وقت برقرار رہ سکتا ہے جب تساوی وزن و کیل
کا لحاظ کیا جاوے اسلئے خود اصول عقلی بھی حقیقہ کی علت کی تائید میں ہیں،

غرض کیا بلحاظ اسلوب تحریر، کیا بلحاظ ترتیب مضامین، کیا بلحاظ جمع اقوال ائمہ، اور کیا بلحاظ
مناہت استدلال و قوت نقاہت یہ عجیب بے مثل کتاب ہو اور ہر حیثیت سے دیگر کتب فقہ پر فوقیت
رکتی ہو، بے شبہ بموسط امام سرخسی، فتح القدیر، امام شعرائی کی فقہ جامع کی کتابیں بھی اسی طرز پر لکھی
گئی ہیں لیکن اختصار کے ساتھ جامعیت جیسی بدایتہ الحمد میں ہو دوسری کسی کتاب میں نہیں، اس کتاب
کے متعلق ابن الابار نے حسب ذیل الفاظ میں حسن ظن ظاہر کیا ہو ذکر فیہ اسباب الخلافات علی وجہ
افاد و امتنع بہ ولا یعلم فی دقتہ النفع منہ ولا احسن سیاقا (اس میں ہمارے سبب اختلاف اور کچھ کچھ فوائد ہیں)

ابن سیدان الفاظ میں تعریف کی ہو کتاب جلیل معظم معتد عند المالکیتہ
(معتد ہے اور مالکیت میں نہ ہے) لیکن میرے خیال میں نہ صرف مالکیوں کے لئے بلکہ تمام علمائے اسلام کے لئے
یہ کتاب از حد مفید ہے، اور اس کا مطالعہ اجتہاد کی استعداد پیدا کرتا ہے،

ابن رشد نے اس کتاب میں فقہ کے متعلق جس واقفیت کا ثبوت دیا ہے اور محدثانہ اور اصولی
طرز پر جس طرح حاکمہ کیا ہے کیا اس کے بعد بھی ذرہ برابر اس میں شبہ باقی رہ جاتا ہے کہ ابن رشد فقہ
میں اپنے وقت کا مجتہد اعظم تھا، یورپ کے لئے تو صرف یہ ذریعہ معلومات کافی ہے کہ وہ ارسطو کا شارح تھا
لیکن ہمارے نزدیک اوس کا تہمتہ امتیاز حلقہ فقہاء کی صدر نشینی اور اوس کا رتبہ اجتہاد ہو،

اس موقع پر یہ لحاظ رکھنا چاہیے کہ ابن سعید نے جس موقع پر اس کتاب کا نام لیا ہے، وہ اہل
اندلس کے مفاد و مناقب کا موقع ہے اور ایسے مواقع پر جن مصنفین یا کتابوں کے نام لئے جاتے ہیں،

تلا ہے کہ وہ کس پائے کے ہوتے ہونگے، شفق کی اسی موقع پر فریہ کہتا ہے:

وہل لکم فی الفقہ عبد الملک بن حبیب الذی یعمل بافعالہ الی الآن ومثل ابی الولید الباجی

ومثل ابی بکر بن عربی ومثل ابی الولید بن رشد الاکبر ومثل ابی الولید بن رشد الاصغر

وہو ابن الاکبر بنجوم الاسلام ومصابیح شریعتہ محمد علیہ السلام،

عبد الملک بن حبیب جو بیک واسطہ امام مالک کے شاگرد ہیں، ابو الولید باجی، ابو بکر بن عربی، وغیرہ ان کے

کے مشہور محدث و فقیہ ہیں، یورپ کے لوگ جو ابن رشد کو میدان سمجھتے ہیں کیا یہ سننے کی زحمت گوارا

کرینگے کہ ابن رشد کا ایک ہم وطن اس کو مجتہدین فقہاء کی صف میں جگہ دے رہا ہے؟



باب دوم

ابن رشد اور علم کلام

(۱) ابن رشد کے علم کلام پر اجمالی نظر، مشرق بن زرق اسلامی کی پیدائش اور علم کلام، اسپین میں علم کلام، ابن حزم اور اسپین کے دیگر متکلمین، محمد بن قومت اور اشعریت، علم کلام کی جانب ابن رشد کی توجہ کرنے کے وجوہ، ابن رشد کی کلامی تصنیفات اور ان کا انداز، ابن رشد کا نیا علم کلام اور اس کے خصوصیات، ابن رشد کے علم کلام کی روح، فلسفہ اور مذہب کی نئے انداز سے تطبیق، تاویل کی بحث، پڑانے متکلمین کی غلطیاں، اور قدیم علم کلام کی بنیاد، عقائد کا قرآن مجید سے ثبوت،

(۲) ابن رشد کے علم کلام پر پہلی نقد و تبصرہ، حدیث و قدم عالم، اس مسئلہ میں متکلمین اور فلاسفہ کا اختلاف، ابن رشد کا فیصلہ قرآن مجید سے، وجوہ باری پر متکلمین کے دلائل اور ان کی کمزوری، قرآن مجید کے دلائل اور ابن رشد کا فیصلہ، صفات باری، تنزیہ و تشبیہ کے اصول قرآن مجید سے، صفات باری کے متعلق متکلمین کی بدعتیں اور ابن رشد کا نقد، مسئلہ جبر و قدر پر ابن رشد کی رائے،

(۳) ابن رشد اور غزالی، سلاطونِ فلسفہ کی اشاعت اور علمِ کلام عقلی، حدیثی اور اشعریت، علمِ کلام میں اشاعرہ کے اضافے، اشعریت اور فلسفہ کا اتحاد، امام غزالی اور فلسفہ، اون کی کتاب تہافت الفلاسفہ اور اوس کی فہرست، امام غزالی کے بابت ابن رشد کی رائے، تہافت الفلاسفہ کے بابت ابن رشد کی رائے، مسلمانوں کی عادت پر امام غزالی اور ابن رشد کی مقابلہ نویز، مذہب و فلسفہ کی تطبیق پر ابن رشد کا فیصلہ، ابن رشد اور امام غزالی کے طرق تطبیق پر نقد و تبصرہ، مذہب و فلسفہ میں باہمی تطبیق کی اصلی صورت،

(۱)

ابن رشد کے علمِ کلام پر اجمالی نظر

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو ایک صدی پیش گزرنے پائی تھی کہ عہد صحابہ ہی میں اختلافِ عقائد کی وبا مسلمانوں میں پھیل گئی، اختلاف پیدا کرتے والے لوگ زیادہ تر یہودی، عیسائی اور عجمی نو مسلم تھے، خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں عرب کے باہر بلکہ خود ان عرب میں صدیوں سے خدا کی ذات و صفات کے عقیدے زیر بحث چلے آ رہے تھے اور یہودی، عیسائی، مگر و آتش پرست غرض عہدِ قدیم کے سارے پیر و ان ادیان و ملل عجیب و غریب خیالی عقیدوں کے متعلق بحث و مناظرہ میں مشغول تھے، اسلام میں سب سے پہلے ابن سبأ کا فتنہ ظاہر ہوا، یہ نو مسلم یہودی تھا اور حضرت علیؓ کے ساتھ عقیدت و ارادت کا اظہار کرتا تھا، اسلام میں سب سے پہلے حلول کا عقیدہ اسی نے پیدا کیا ہے، ابن سبأ کے بعد خارجیوں اور شیعوں کے اور فتنے پیدا ہوئے، لیکن اتنے اختلاف عقائد کی بنا زیادہ تر ایمان و کفر کے حدود اور حب آل رسول پر تھی ان عہد صحابہ میں ایک شخص ابویوسف بنو ہاشم پیدا ہوا، یہ عجمی نو مسلم تھا، اس نے قدر کا عقیدہ پیدا کیا، یعنی یہ کہ

انسان اپنے تمام افعال کا مختار ہے، یہ عقیدہ مسیح بن خالد جہنی نے پولیکل معطلوں سے اختیار کر کے نبی امیہ کے خلاف عوام کو بھڑکانا شروع کیا، مسیح کے خلاف ایک دوسرا فرق اور تھا جو انسان کو مجبور محض مانتا تھا، نبی امیہ اس فرق کی تائید کرتے تھے، اور عقیدہ جبر کو اپنے جو دستور کا بہانہ بنا رکھا تھا،

تیسرا فرقہ جہم بن صفوان نے پیدا کیا، ایسا کسی مسلمان کو خدا کی ذات و صفات میں کوئی اختلاف نہ تھا، جہم بن صفوان نے انکا صفات کی نئی بدعت ایجاد کی، یعنی یہ کہ خدا تمام ایجابی و سلبی صفات سے منزہ ہے، نہ وہ سمیع ہے نہ علیم، نہ قدیر ہے نہ خالق، غرض وہ کچھ بھی نہیں ہے محض ایک فرضی تخیل ہے، اس فرقہ نے بہتوں کو گمراہ کر دیا، رفتہ رفتہ اسی کشت زار سے معتزلہ پیدا ہوئے، جنہوں نے عقیدہ تعطیل کے ساتھ اور بدعتیں اضافہ کیں، یعنی یہ کہ خدا شرکاء خالق نہیں ہے، صرف خیر کا خالق ہے، شرکاء خالق شیطان ہے، اس عقیدہ کی رو سے مجسموں کی طرح مسلمانوں میں بھی تنوع پیدا ہوئی، معتزلہ نے عذاب قبر، شفاعت، اور قیامت کے روز خدا کی رویت کا بھی انکار کیا، اور جبریت کے خلاف عقیدہ قدر کی تائید کی، لیکن ان تمام مسائل میں سے معتزلہ کو عقیدہ قدر انکار و صفات، غیبت خالق، اور خلق قرآن کے عقیدوں پر بڑا اصرار تھا تیسری صدی میں محمد بن کرام عیسائی نے ظہور کیا جو معتزلہ کا دشمن تھا، معتزلہ نے خدا کو تمام صفات سے منزہ کر کے ایک فرضی تخیل تک پہنچا دیا تھا، ابن کرام نے اس کے خلاف خدا کو انسان صورت بادشاہ بنا دیا، یعنی خدا کی جہتیت کا قائل ہو گیا، آخر میں عجم کے زندیقوں نے ظہور کیا، یہ اسلام کے سب سے گمراہ فرقوں میں تھے، یہ کہیں تعلیمیہ، کہیں ملاحدہ، کہیں زنا و تہ، کہیں باطنیہ کہیں اسماعیلیہ کے ناموں سے موسوم تھے، ان کے نزدیک شریعت کے ہر ظاہری حکم کا ایک باطنی رنج ہے، اس طرح ساری شریعت میں ان لوگوں نے تحرین کر دی، یہ اسلامی فرقوں کی تشکیک و اداویت کی آخری حد تھی اور تمام فرقے اصل شریعت سے دور جا پڑے تھے،

غرض مشرق میں مختلف فرقوں کی موجودگی کے باعث عقیدوں میں عجیب اور بچھاؤ پیدا ہو گیا تھا، اسلامی

زقون کے علاوہ بیان مختلف ادیان و ملل کے پر و کثیر تعداد میں موجود تھے، اور ان سب کا لٹریچر زندہ تھا۔ صابی
 حرانی، مزدکی، جوس، دہریہ، طبعیین، عیسائی، یہودی، غرض سب ہی طرح کے لوگ دوش بدوش بستے
 تھے، سیاسی آزادی کی بدولت حکومت کے دروازے ان سبھوں کے لیے کھلے ہوئے تھے، عربی زبان تقریباً
 سب زقون کے لوگ بولتے تھے، خیالات کی اشاعت میں بھی کوئی روک ٹوک نہ تھی، نتیجہ یہ تھا کہ مشرق کی
 زمین علم کلام کی پیداوار کے لیے زیادہ صلاحیت رکھتی تھی، لیکن اسپین میں حالت اس کے برعکس تھی، اسلام
 کے پہلے بھی اسپین میں مذہبی مناظروں کی آواز کبھی نہیں سنی گئی تھی، مسلمان جب آئے تو یہاں مذہبی دنیا میں سننا
 چھایا ہوا تھا، اذکار کوئی حریص میدان میں نہ تھا اور نہ کوئی مقابل لٹریچر زندہ موجود تھا، جو کچھ تھا وہ مشرق کا پچھلا
 جو اٹھا، کے قابل نہ تھا، خود مسلمانوں میں بھی مذہبی اختلافات نہ تھے، مالکی مذہب کے اثر سے محدثین کے عقیدہ
 کے سب پر دتے، ان کا جمل اصول یہ تھا کہ مناجات میں بحث کی گنجائش نہیں، اس بنا پر یہاں علم کلام کی
 پیدائش کسی طرح نہ ہو سکتی تھی، لیکن یا نہمہ چونکہ مشرق سے علمی تعلقات قائم تھے اسلئے ایک آدھ معتزلی بھی نکل
 آتا تھا، ابن اسمینہ پہلا شخص جو مشرق سے اعتزال اور فلسفہ کے تحفے ساتھ لیکر آندس آیا، ابن اسمینہ کے
 علاوہ اندس میں اور بھی معتزلی ہوئے ہیں، جن کے نام یہ ہیں، خلیل بن یحییٰ، موسیٰ بن جدیر، اور احمد بن جدیر
 آخر الذکر نے اندس میں اعتزال کی اشاعت کی بھی کوشش کی،

لیکن اندس میں علم کلام کی سب سے بڑی کامیابی یہ تھی کہ محدثین کے گردہ سے محمد بن حاتم ایسا متکلم
 پیدا ہوا، یہ فارسی الاصل تھے ان کے آبا و اجداد دولت امویہ کے بانی عبدالرحمن الداخل کے ساتھ اندس آئے
 تھے، چنانچہ اوس وقت سے اذکار کا خاندان جاہ و دولت میں ممتاز تھا، اور ان کے باپ دولت عامر یہ میں وزیر تھے،
 یہ ۳۵۰ھ میں قرطبہ میں پیدا ہوئے، عالم شباب میں انھوں نے بھی وزارت کا رتبہ حاصل کیا، لیکن طبیعت کو
 علم سے لگاؤ تھا، دنیا داری چھوڑ کر علم کی جانب توجہ کی، حدیث فقہ، انساب و ادب میں منجراور فقہ میں مجتہد تھے

اور کسی تقلید نہیں کرتے تھے، ان کی دو کتابیں ایصال اور محلی فقہ میں بہت مشہور ہیں، شیخ الاسلام عبدالدین ابن سلام کا قول ہے کہ بنی علیؑ کے ہم پلہ کوئی کتاب نہیں دیکھی،

فلسفہ و منطق میں بھی کمال پیدا کیا تھا، چنانچہ منطق میں ادون کی کتاب تقریب بہت مشہور ہے جس میں منطق کی غلطیاں دکھا کر اصول فقہ کے طرز پر منطق کو ترتیب دیا ہے اور ہر مسئلہ کی فقہی مثالیں پیش کی ہیں، منطق و فلسفہ کے تعلق سے علم کلام میں بھی ہمارے حاصل کی تھی، ابن حزم نے علم کلام میں دو کتابیں لکھی ہیں ایک میں توراۃ و انجیل کی تشریحات کا بیان ہے، دوسری کتاب کا نام نفص فی الملل والنحل ہے اس میں دہریہ، فلاسفہ، جوحس، یہود، نصاریٰ کے اصول عقائد بیان کیے ہیں، پھر اذکار دیکھا ہے، اسلامی فزوق کے عقائد بھی تفصیل سے لکھے ہیں اور ادون پر نقد و تبصرہ کیا ہے زیادہ تر محدثین کے عقائد کی تائید اور معتزلہ و اشاعہ کی تردید کی ہے معلوم ہوتا ہے کہ ادون کے زمانہ میں اشاعہ کا مذہب اشاعت پذیر ہو گیا تھا، کیونکہ اس کتاب میں معتزلہ سے زیادہ اشاعہ کی تردید جا بجا ملتی ہے، عبارت و طرز ادا میں آزاد میں زیادہ ہے، امام ابو الحسن اشعری پر جا بجا حملے بھی ہیں اسلئے ائمہ اشعریہ اس کتاب کو زیادہ پسند نہیں کرتے، چنانچہ اس مباحث کی بدولت فقہاء ادون سے ناراض ہو گئے اور شہر بدر کر دیا، خانہ بدوشی کی حالت میں صحرائے یلدر میں شعبان ۴۵۰ھ میں وفات پائی، ابن حزم کے بعد سے اندلس میں علم کلام کی تاریخ کے صفحے موحدین کے دور حکومت تک سادہ نظر آتے ہیں، عراق میں امام ابو الحسن اشعری کا مذہب ۴۵۰ھ سے اشاعت پذیر ہونے لگا تھا، رفتہ رفتہ عراق سے شام میں اس کی اشاعت ہوئی، چنانچہ حلب کے زرنگی فرمانروا عموماً اسی عقیدہ کے پیرو تھے، سلطان صلاح الدین جو اسی خاندان کا نمک خوار تھا جب مصر میں سربراہ آئے حکومت ہوا تو اس نے مصر میں بھی اس کی اشاعت کی، وہ اور اس کے قاضی صدر الدین مارانی اسی مذہب کے پیرو تھے، اور صلاح الدین نے تو اسی کے اثر میں تربیت پائی تھی، چنانچہ اُس نے اپنے پھل کو بھی اشعری مذہب کا ایک چھوٹا سا رسالہ حفظ کرایا تھا،

اسی آثار میں محمد بن توہرت جو امام غزالی کا شاگرد تھا یہ تحفہ مشرق سے لیکر مغرب گیا، ابن توہرت کو
 اشاعرہ کی طرح محدثین سے صفات باری اور تادیل کے بارے میں سخت اختلاف تھا، وہ خدا کی جسمیت کا صراحت
 سے انکار کرتا تھا، اور وجہ دید اور استواء علی العرش وغیرہ کی تادیل کرتا تھا، محدثین ان متشابہات کی تادیل کو ناجائز
 کہتے تھے اور صراحت سے انکار جسمیت کے بھی قائل نہ تھے، مغرب اور اسپین میں اس سے پہلے محدثین ہی کا مسلک
 شائع تھا، چنانچہ جب محمد بن توہرت اعراب المحدث اور نبی عن المنکر کرتا ہوا مغرب پہنچا تو یہاں کے علماء کو سب سے
 پہلے اس کے انہیں عقیدوں سے اختلاف پیدا ہوا اور بادشاہ کے حکم سے مجلس مناظرہ منعقد ہوئی، جس میں محمد بن
 توہرت نجات ہوا، طبیعت میں نفعت زیادہ تھا اسلئے وہ علانیہ مخالفوں کی تکفیر کرتا تھا، محمد بن توہرت کے بعد علی بن
 بادشاہ ہوا یہ محمد بن توہرت کا شاگرد رشید اور اس کے عقائد و اخلاق کا جسم نمونہ تھا، اس نے بادشاہ ہوتے ہی
 امیر المؤمنین کا لقب اختیار کر لیا، چونکہ یہ لوگ خدا کی جسمیت وغیرہ کے منکر تھے اسلئے اپنا لقب موحدین رکھا تھا
 اور چونکہ انکا دعویٰ یہ تھا کہ محمد صحاہ کے سچے عقائد و اخلاق کو دنیا میں نئے سرے سے رواج دین، اسلئے ملک میں
 انہوں نے یہ عام اعلان کر دیا کہ ابن توہرت کے فتلات اگر کوئی عقیدہ اختیار کرے گا تو اس کی جان کی خیریت
 نہیں، چنانچہ اپنے اس وعظ کی بنا پر انہوں نے ہزاروں آدمیوں کو تہ تیغ کر ڈالا اور بزرگ شمس مارے اندلس
 و مغرب میں اشعریت کو رواج دینے لگے، موحدین کی ان کوششوں کا نتیجہ یہ ہوا کہ محدثین کے مسلک کے بجائے
 اب سارا اندلس اشعری کا پیرو تھا، آزاد خیالی ممنوع تھی اور اندلس کے در و دیوار سے عقیدہ ابن توہرت ہی کی
 آواز باز گشت آرہی تھی، دوسرے فرقوں کے لوگ ظلم و ستم سہہ رہے تھے، اور اعتراف تو سارے ملک میں بڑا تھا
 ابن حزم کی کتاب میں معتزلہ کی اچھی خاصی تردید کی ہے لیکن دو صدی بعد ابن رشد یہ کہتا ہے کہ اس جزیرہ میں
 معتزلہ کی کتابیں ناپید ہیں

یہ وقت تھا اور یہ حالات تھے جب اندلس کی سرزمین میں ابن رشد نے اشاعرہ کے فتلات ایک نئے

نئے علم کلام کا علم بلند کیا۔ ابن رشد دیکھتا تھا کہ اشعریت کی مخالفت اندس میں کچھ کھیل نہیں ہو، لیکن اس نے ان حالات کی کوئی پروا نہ کی، وہ ادس ذلت آمیز برتاؤ کے لیے پہلے ہی سے تیار تھا، جس نے اس کی زندگی کے آخری ایام کو بے مزہ کر دیا تھا، علم کلام کی جانب ابن رشد کی توجہ کے یوں تو متعدد اسباب موجود تھے، وہ فلسفی تھا اور فلسفہ کے تعلق کی رو سے علم کلام سے بگڑنا نہیں رہ سکتا تھا، دربار کے تعلق سے اس کے لئے علم کلام کی جانب متوجہ ہونا ناگزیر تھا، لیکن ان تمام اسباب کے علاوہ ایک اور سبب تھا جو رہ رہ کے اس کو انہماق حقیقت پر مجبور کرتا تھا، اس کا خاندان اب سے پہلے محدثین کے مسلک کا پیرو تھا، اس کے خیالات خود اسی مسلک کے جانب مائل تھے، نہ کسی کی تقلید کے خیال سے بلکہ وہ چاہتا تھا کہ مسلمانوں میں اختلافات عقائد کی بنا پر جو تفریق و اختلاف پیدا ہو گیا ہو وہ رفع ہو جائے اور مسلمان تمام دوسرے عقائد کو چھوڑ کر صحابہ کی تقلید کرنے لگیں جو عقائد میں بہت کم چھان بین کرتے تھے، اسی بنا پر ادس کو محدثین کا مسلک زیادہ پسند تھا، اپنے اس رد و دل کو وہ اپنی کتابوں میں جابجا بہت جوش سے ظاہر کرتا ہے چنانچہ ایک موقع پر لکھتا ہے:

ومن قبل التاویلات نشأت فرق الاسلام
حتی کفر بعضهم ببعض وبيع بعضهم بعضاً
تاویل کی عادت کے باعث اسلام میں مبدعین فرستے
پیدا ہو گئے جو ایک دوسرے کی تکفیر کرنے لگے، یہاں تک کہ
مسلمانوں میں اس کی وجہ سے نفقہ پیدا ہو گیا، تلواریں کھینچ
لیں، اور جمعیت اسلام پر اگندہ اور منتشر ہو گئی،

پھر لکھتا ہے :-

فان النفس مما تحلل هذه الشريعة من الاھواء
الفاسدة والاعتقادات المحرفة في غاية الخلل
والثلم والله يسدد الكلي ويوفق الجميع
شریعت میں محرف اعتقادات کی وجہ سے جو فساد پیدا ہو گیا
ہے ادس کو دیکھ کر میں سخت کرب میں مبتلا ہوں، خدا سے
دعا ہے کہ وہ سب مسلمانوں کو نیک و نافع عطا کرے اور ان کو

جن نصوص میں جائز ہے وہ بھی صرف ان لوگوں کے لیے مخصوص ہو جو صاحب نظر اور راسخ فی العلم ہیں، عام لوگوں کو بالکل ظاہری معنی کی تلقین کرنا چاہیے اور اگر ادن کو آیت کے معنی میں شبہ لاحق ہو تو ادن کو سمجھا دینا چاہیے کہ یہ آیت متشابہات میں داخل ہو، جس میں کھوج کرنا شرع نے منع کیا ہو، ابن رشد نے اس کی وجہ یہ بیان کی ہو کہ عوام ان آیتوں کے حقیقی اور اصلی معنی نہیں سمجھ سکتے، اس لیے ادن کو اصلی معنوں کی تلقین کرنا گویا نصوص قرآنی سے انکار پر جرأت دلانا ہو، مثلاً اگر عوام سے یہ کہا جائے کہ خدا ہے مگر نہ کوئی اوس کا مقام ہو نہ جگہ ہو نہ جہت ہے وہ قیامت کے دن دکھائی دیکھا مگر وہ جسم نہیں ہو تو اس قسم کا وجود ادن کے ذہن میں نہیں آسکتا، اس لیے یہ کہنا گویا یہ کہنا ہے کہ خدا سرے سے ہے ہی نہیں،

(۴۱) اس بنا پر ابن رشد نے قدیم علم کلام خاص کر اشاعرہ پر سختی سے نکتہ چینی کی جو ادن ثابت کیا ہو کہ کا طریقہ کئی وجہ سے غلط ہو،

(۱) سب سے بڑی بات یہ ہو کہ اشاعرہ کا طریقہ نہ عقلی نہ نقلی، نقلی اس لیے نہیں کہ وہ نصوص میں تاویل کرتے ہیں اور محدثین کی طرح نصوص کے ظاہری معنی نہیں لیتے، عقلی اس لیے نہیں کہ جس قدر عقلی دلائل ادن کی کتابت نہیں مذکور ہیں، منطق و فلسفہ کے معیار پر ٹھیک نہیں اترتے،

(۲) بہت سے عقلی مسائل کو ادنھوں نے جمع علیہ بلکہ معیار اسلام قرار دیا حالانکہ حقیقت میں وہ ایسے

مسائل یہ ٹھونکا رہے کہ ابن رشد فلسفہ ارسطو کا پرستار ہے اور اسی کو وہ عقلی دلائل کا معیار خیال کرتا ہے، ورنہ متکلمین کا یہ بڑا احسان ہے کہ ادنھوں نے فلسفہ کارو کیا اور منطق کی دھیان اڑا دینا انھوں نے اٹلاک دہیولی کا ابطال، انکار سبببات، تحقیق زمان و مکان و حرکت وغیرہ ایسے مسائل ہیں جن میں متکلمین کے خیالات فلاسفہ سے زیادہ اقرب الی الصواب ہیں، ہاں جہان جہان ادنھوں نے محض عناد کی بنا پر فلسفہ کارو کیا ہے، ہاں البتہ منطق و فلسفہ کے معیار بلکہ کامن سنس (فہم معمولی) کے فیصلوں سے وہ تجاؤ کر گئے ہیں اور دراصل علم کلام میں بھی بات گرفت کی ہو شاید ابن رشد کا ارشاد بھی اسی جانب ہو،

نہ تھے مثلاً مسئلہ حدود و قدم عالم،

(۳۱) بہت سے عقلی مسائل کو انھوں نے ارکان دین میں شمار کر لیا، مثلاً مسئلہ نبوت اعراف

مسئلہ انکار مسببات وغیرہ،

(۳۲) جہان شریعت ساکت تھی وہاں انھوں نے غلط تائید کے ذریعہ سے شریعت میں اضافہ کیا، اور

جہان تائید کی گنجائش نہ تھی وہاں انھوں نے تائید کا دروازہ کھول دیا اور پھر آخر میں اپنے مختصرہ اصول کی بنا پر

وہ عقلی فیصلوں سے بھی انکار کرنے لگے، مثلاً شریعت میں صراحت کے ساتھ خدا کی حیثیت سے انکار نہیں کیا گیا ہے،

لیکن متکلمین نے انکار کیا اور اس کے بعد روایت باری کے مسئلہ میں جب اپنے موعومہ فیصلہ کی بنا پر ادون کو وقت

ہوئی تو وہ عقل کے معمولی فیصلوں کا انکار کرنے لگے،

(۵) لیکن ان غلطیوں سے بچنے کا اس کے نزدیک صرف ایک طریقہ ہے، وہ یہ کہ اپنے موعومہ اصول

و دلائل کے بجائے ہر مسئلہ میں قرآن مجید کو حکم قرار دیا جائے، یعنی یہ دیکھا جائے کہ قرآن مجید کس طرح اور کس

حد تک کسی خاص عقیدہ کی تشریح کرتا ہے اور اس پر کس طرح دلیلین قائم کرتا ہے، جس حد تک قرآن مجید نے تشریح

کی ہو پس اسی حد تک ماننا چاہیے، اور جن باتوں کا فیصلہ قرآن مجید نے نہیں کیا ہے یا جن کو مبہم رکھا ہے انھیں

ہم کو بھی اسی حالت میں رکھنا چاہیے، بڑی بات یہ ہے کہ متقدمین دلیلین جو قائم کرتے تھے وہ اپنی طرف سے قائم کرتے

تھے یا اپنے موعومہ اصول کی بنا پر قرآن مجید سے انکار استنباط کرتے تھے اور پھر اس صورت میں بھی صرف انھیں

آیتوں کو لیتے تھے جو مفید مدعا ہو تیں اور جو مدعا کے خلاف ہوتیں ادون کو ترک کر دیتے تھے، یا ادون میں تائید

لے متکلمین کی جن غلطیوں کی جانب ابن رشد نے اشارہ کیا ہے ادون پر ابن تیمیہ و رشادہ ولی اللہ صاحب کی تصنیفات میں تفصیل سے بحث ہے

لیکن تمام مواد کو یکجا ذرا ہم کرنے کے بعد صاف نظر آتا ہے کہ بعد کے لوگوں نے ان مسائل پر جو کچھ لکھا وہ زیادہ تر ابن رشد سے ماخوذ ہے، ابن رشد

کی یہ دونوں کتابیں جو مختصر ہیں لیکن نہایت جامع ہیں، یعنی جن باتوں پر ابن تیمیہ نے ختم جلد ون بحث کی ہے وہ سب ابن رشد

کی ان دو مختصر کتابوں میں آگئی ہیں،

ابن رشد کے نزدیک یہ دونوں راہیں صحیح نہیں، اس بنا پر اس نے فصل المقال میں اس سوال کو زیر بحث قرار دیا کہ اس کا یہ جواب دیا ہو کہ فلسفہ و منطق کا سیکھنا نہ صرف جائز ہے بلکہ واجب و مستحب ہے، کیونکہ قرآن مجید میں خدا نے جا بجا عالم کائنات سے اپنے وجود پر استدلال کیا ہے، نیز کہیں کہیں یہ الفاظ آئے ہیں کہ فاعبروا یا اولی الابصار، یا فاعبروا یا اولی الالباب جن سے اس طرز استدلال کا وجوب ثابت ہوتا ہے، کیونکہ عربی میں اعتبار و قیاس ہم معنی لفظ ہیں، یہی وجہ ہے کہ فقہاء اسی قسم کی آیتوں سے قیاس فقہی کا جواز ثابت کرتے ہیں، جب ان آیتوں سے قیاس فقہی کا جواز نکلتا ہو تو کوئی وجہ نہیں کہ قیاس برہان کیون جائز ہو، لیکن قیاس برہانی کی شکل و ترکیب کا علم منطق و فلسفہ سے حاصل ہوتا ہے، فلسفہ اس کے مواد فراہم کرتا ہے اور منطق اس کی تشکیل و ترکیب کے متعلق ہدایت دیتی ہے، اس لیے اس اصول کی رو سے کہ مقدمہ فرض کا فرض اور واجب کا واجب ہوتا ہے منطق و فلسفہ کی تعلیم نہ صرف جائز ہے بلکہ واجب و فرض ٹھہرتی ہے، کسی علم کی ایجاد اور اس کے اصول و فروع کی ترتیب ایک فرد کے بس کی بات نہیں، علم و فن مدون میں نشوونما پاتے ہیں، اس لیے جو شخص اس وقت منطق و فلسفہ حاصل کرنا چاہتا ہے اس کے لیے ارسطو کی منطق کا سیکھنا ناگزیر ہے، اسی طرح جو شخص اس وقت علم ہیئت سے واقفیت پیدا کرنا چاہتا ہے اسی کے لیے اقلیدس کی منطق کا مطالعہ ضروری ہے، پس منطق و فلسفہ کی تعلیم اگر واجب ہے، تو اس کے معنی یہ ہیں کہ ارسطو کی منطق اور اقلیدس کی ہیئت کا سیکھنا واجب ہے، یہ دوسری بات ہے کہ ہر مصنف سے غلطیاں ہوتی ہیں، ارسطو اور اقلیدس بھی غلطیوں سے پاک نہیں، لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ چند غلطیوں کی وجہ سے ہم ان کو نظر انداز کر دیں، ان یہ ضروری ہے کہ ان کے جو اصول جاری شریعت کے خلاف ہیں ان کو ہم نہ مانیں، لیکن چند فروگزاشتوں کی بنا پر ان کو بعض اعتقاد سمجھ لینا بھی سخت غلطی ہے،

عام خیال یہ ہے کہ فلسفہ سے لوگ گمراہ ہوتے ہیں اس لیے اس کا سیکھنا حرام ہے، لیکن ابن رشد پوچھتا ہے کہ نفع و ضرر کی تقیاد و استعدا سے دنیا کی کون چیز مستثنیٰ ہے؟ غذا کا نہ اخل اور اس کی کثرت معدہ میں بار

پیدا کرتی ہو، پس کیا اس بنا پر تم یہ طبی قاعدہ مقرر کر سکتے ہو کہ تقذیہ طبا مضر ہے؟ اصل یہ کہ میدنی فلسفہ کی تعلیم کا لازمی نتیجہ نہیں، کیا صرف فلاسفہ میدین ہوتے ہیں، فقہاء کبھی گمراہ نہیں ہوتے، حالانکہ تجربہ بتاتا ہے کہ فلسفہ سے زیادہ فقہ سے میدنی کی اشاعت ہوتی ہو، لیکن فرق یہ ہے کہ فقہ کی میدنی پر اسکا جہ و عامہ پر وہ دے رہے ہیں، اس کی بد اخلاقیان ہمیشہ مذہبی رنگ میں ظاہر ہوتی ہیں، اسلئے عام لوگوں کی ادنیٰ نظر نہیں پڑتی، (۳۳) اس کے بعد اس مسئلہ پر بحث کی ہو کہ نصوص قرآنی میں تاویل جائز ہو یا نہیں؟ تاویل کے متعلق مسلمانوں میں دو فریق تھے ایک تاویل کو محض ناجائز بتاتا تھا، دوسرا جو از کا قائل تھا، جب تک محدثین کا معتزلہ سے مقابلہ رہا اوس وقت تک یہ بحث معمولی خیال کیجاتی تھی، لیکن سب سے پہلے محدثین کے گروہ میں اشاعرہ نے علمائے سلف سے اختلاف کی بنا ڈالی، سلف آیات متشابہات میں تاویل کو ناجائز سمجھتے تھے، اشاعرہ نے ان میں تاویل کی اور نہایت شد و دس کی، نتیجہ یہ ہوا کہ اشاعرہ کے اختلاف سے یہ مسئلہ معرکہ آرا بن گیا، بڑی بات یہ تھی کہ فلاسفہ اور علما نے تاویل کے آگے شریعت کی جگہ شروع کر دی تھی، اس بنا پر ابن رشد کے زمانہ میں فلسفہ مذہب کے باہمی تعلق کے مسئلہ کی طرح یہ مسئلہ بھی ارکان دین میں شمار کیا جاتا تھا، اور فاضل اندلس میں تو ابن تومرت کے اثر کی وجہ سے اس کو خاص اہمیت حاصل تھی،

لیکن باوجود اس کے اب تک اس مسئلہ پر صرف کفری نظر ڈالی گئی تھی، یعنی دونوں فریقوں کے نزدیک جواز و عدم جواز کا مدار خود نصوص پر تھا، اشخاص و مخاطب کو اس میں کچھ دخل نہ تھا تاویل کرتے وقت صرف یہ دیکھ لینا کافی خیال کیا جاتا تھا کہ بلحاظ محاورہ اہل عرب یا بلحاظ اصول عقلی نص تاویل قبول کر سکتی ہے یا نہیں اگر اس کا پتہ چل جاتا تو تاویل ہی نص کی تفسیر قرار پاتی اور ہر مسلمان کو تاویل ہی کی طعین کی جاتی، اس سے کچھ بحث نہ ہوتی کہ مخاطب بھی یہ تاویل قبول کر سکتا ہو یا نہیں، اور اگر قبول کر لے گا تو اس کے اعتقاد پر کیا اثر پڑے گا،

ابن رشد پہلا شخص تھا جس نے ان پہلوؤں پر نظر ڈالی اور ایک تیسرا پہلو اختیار کیا، وہ یہ کہ تاویل

المجتہد و مجتہد علیہ السلام لا یرفع عنہم سیدھا راستہ دکھائے اور ادن میں باہم ہوت پیدا

البغض والشان بقضله و رحمۃہ کر دے اور ادن کے دلوں سے باہمی بغض و عناد دور کر دے،

یہی وجہ تھی کہ وہ اظہار حقیقت کے لیے آمادہ ہو گیا، لیکن یہ کوئی آسان کام نہ تھا، حکومت کے خطرہ کے علاوہ اس زمانہ میں اظہار حقیقت کے لیے یہ نہایت ضروری تھا کہ شریعت کی سادہ سطح پر عقائد فاسدہ کی جو تہیں تلے اوپر جم گئی تھیں ادن کو ایک ایک کر کے صاف کیا جائے، چنانچہ اس نے یہ کام نہایت خوبی سے انجام دیا اور حکومت کے خطر و ن کو نظر انداز کر کے نہایت دلیری سے اشاعرہ کے مقابلہ کو تیار ہو گیا،

تہافت الفلاسفہ کے علاوہ جس میں ابن رشد نے غزالی اور اشاعرہ کا کھلے میدان میں مقابلہ کیا ہے، اس کی دو کتابیں اور ہیں فصل المقال اور کشف الاولیاء، پہلی کتاب میں یہ سوال زیر بحث قرار دیا ہے کہ منطق و فلسفہ کا سیکھنا جائز ہے یا نہیں، نیز تاویل کے شرعی اصول و مواضع کیا ہیں، دوسری کتاب میں پہلے اشاعرہ، صوفیہ، باطنیہ کے معتقدات اور طریقہ استدلال کی غلطی ثابت کی ہے، پھر اثبات باری، توحید، صفات باری، حدوث عالم، بقیشت انبیاء، قضا و قدر، جور و عدل، اور معاود و غیرہ کے الگ الگ عنوان مقرر کر کے ان کی حقیقت بیان کی ہے، اور ادن پر عقلی و نقلی دلیلین پیش کی ہیں، یہ دونوں کتابیں اس کے اپنے ایجاد کردہ علم کلام کی ہیں، اور گودونون مختصر ہیں، لیکن بعض خاص باتوں میں ادن کو تمام قدیم تصانیف پر امتیاز حاصل ہوا اور اس کی بنا پر ابن رشد کو علم کلام کے ایک خاص طریقہ کا موجد کہا جاسکتا ہے،

(۱) سب سے پہلے ہماری نگاہ مذہب و عقل کے اس نئے انداز تطبیق پر پڑتی ہے جو ابن رشد کے نئے علم کلام کی جان ہے، وہ محقق فلسفی اور مجتہد فقیہ تھا اس لیے مذہب و عقل و دونوں کو ساتھ ساتھ چلانا چاہتا تھا، اور ادن میں سے کسی ایک کے ضعف کو گوارا نہیں کر سکتا تھا،

چنانچہ ایک جگہ صاف صاف کہتا ہے:-

فصل المقال صفحہ ۲۷۰، ۲۷۱، ۲۷۲، ۲۷۳، ۲۷۴، ۲۷۵، ۲۷۶، ۲۷۷، ۲۷۸، ۲۷۹، ۲۸۰، ۲۸۱، ۲۸۲، ۲۸۳، ۲۸۴، ۲۸۵، ۲۸۶، ۲۸۷، ۲۸۸، ۲۸۹، ۲۹۰، ۲۹۱، ۲۹۲، ۲۹۳، ۲۹۴، ۲۹۵، ۲۹۶، ۲۹۷، ۲۹۸، ۲۹۹، ۳۰۰، ۳۰۱، ۳۰۲، ۳۰۳، ۳۰۴، ۳۰۵، ۳۰۶، ۳۰۷، ۳۰۸، ۳۰۹، ۳۱۰، ۳۱۱، ۳۱۲، ۳۱۳، ۳۱۴، ۳۱۵، ۳۱۶، ۳۱۷، ۳۱۸، ۳۱۹، ۳۲۰، ۳۲۱، ۳۲۲، ۳۲۳، ۳۲۴، ۳۲۵، ۳۲۶، ۳۲۷، ۳۲۸، ۳۲۹، ۳۳۰، ۳۳۱، ۳۳۲، ۳۳۳، ۳۳۴، ۳۳۵، ۳۳۶، ۳۳۷، ۳۳۸، ۳۳۹، ۳۴۰، ۳۴۱، ۳۴۲، ۳۴۳، ۳۴۴، ۳۴۵، ۳۴۶، ۳۴۷، ۳۴۸، ۳۴۹، ۳۵۰، ۳۵۱، ۳۵۲، ۳۵۳، ۳۵۴، ۳۵۵، ۳۵۶، ۳۵۷، ۳۵۸، ۳۵۹، ۳۶۰، ۳۶۱، ۳۶۲، ۳۶۳، ۳۶۴، ۳۶۵، ۳۶۶، ۳۶۷، ۳۶۸، ۳۶۹، ۳۷۰، ۳۷۱، ۳۷۲، ۳۷۳، ۳۷۴، ۳۷۵، ۳۷۶، ۳۷۷، ۳۷۸، ۳۷۹، ۳۸۰، ۳۸۱، ۳۸۲، ۳۸۳، ۳۸۴، ۳۸۵، ۳۸۶، ۳۸۷، ۳۸۸، ۳۸۹، ۳۹۰، ۳۹۱، ۳۹۲، ۳۹۳، ۳۹۴، ۳۹۵، ۳۹۶، ۳۹۷، ۳۹۸، ۳۹۹، ۴۰۰، ۴۰۱، ۴۰۲، ۴۰۳، ۴۰۴، ۴۰۵، ۴۰۶، ۴۰۷، ۴۰۸، ۴۰۹، ۴۱۰، ۴۱۱، ۴۱۲، ۴۱۳، ۴۱۴، ۴۱۵، ۴۱۶، ۴۱۷، ۴۱۸، ۴۱۹، ۴۲۰، ۴۲۱، ۴۲۲، ۴۲۳، ۴۲۴، ۴۲۵، ۴۲۶، ۴۲۷، ۴۲۸، ۴۲۹، ۴۳۰، ۴۳۱، ۴۳۲، ۴۳۳، ۴۳۴، ۴۳۵، ۴۳۶، ۴۳۷، ۴۳۸، ۴۳۹، ۴۴۰، ۴۴۱، ۴۴۲، ۴۴۳، ۴۴۴، ۴۴۵، ۴۴۶، ۴۴۷، ۴۴۸، ۴۴۹، ۴۵۰، ۴۵۱، ۴۵۲، ۴۵۳، ۴۵۴، ۴۵۵، ۴۵۶، ۴۵۷، ۴۵۸، ۴۵۹، ۴۶۰، ۴۶۱، ۴۶۲، ۴۶۳، ۴۶۴، ۴۶۵، ۴۶۶، ۴۶۷، ۴۶۸، ۴۶۹، ۴۷۰، ۴۷۱، ۴۷۲، ۴۷۳، ۴۷۴، ۴۷۵، ۴۷۶، ۴۷۷، ۴۷۸، ۴۷۹، ۴۸۰، ۴۸۱، ۴۸۲، ۴۸۳، ۴۸۴، ۴۸۵، ۴۸۶، ۴۸۷، ۴۸۸، ۴۸۹، ۴۹۰، ۴۹۱، ۴۹۲، ۴۹۳، ۴۹۴، ۴۹۵، ۴۹۶، ۴۹۷، ۴۹۸، ۴۹۹، ۵۰۰، ۵۰۱، ۵۰۲، ۵۰۳، ۵۰۴، ۵۰۵، ۵۰۶، ۵۰۷، ۵۰۸، ۵۰۹، ۵۱۰، ۵۱۱، ۵۱۲، ۵۱۳، ۵۱۴، ۵۱۵، ۵۱۶، ۵۱۷، ۵۱۸، ۵۱۹، ۵۲۰، ۵۲۱، ۵۲۲، ۵۲۳، ۵۲۴، ۵۲۵، ۵۲۶، ۵۲۷، ۵۲۸، ۵۲۹، ۵۳۰، ۵۳۱، ۵۳۲، ۵۳۳، ۵۳۴، ۵۳۵، ۵۳۶، ۵۳۷، ۵۳۸، ۵۳۹، ۵۴۰، ۵۴۱، ۵۴۲، ۵۴۳، ۵۴۴، ۵۴۵، ۵۴۶، ۵۴۷، ۵۴۸، ۵۴۹، ۵۵۰، ۵۵۱، ۵۵۲، ۵۵۳، ۵۵۴، ۵۵۵، ۵۵۶، ۵۵۷، ۵۵۸، ۵۵۹، ۵۶۰، ۵۶۱، ۵۶۲، ۵۶۳، ۵۶۴، ۵۶۵، ۵۶۶، ۵۶۷، ۵۶۸، ۵۶۹، ۵۷۰، ۵۷۱، ۵۷۲، ۵۷۳، ۵۷۴، ۵۷۵، ۵۷۶، ۵۷۷، ۵۷۸، ۵۷۹، ۵۸۰، ۵۸۱، ۵۸۲، ۵۸۳، ۵۸۴، ۵۸۵، ۵۸۶، ۵۸۷، ۵۸۸، ۵۸۹، ۵۹۰، ۵۹۱، ۵۹۲، ۵۹۳، ۵۹۴، ۵۹۵، ۵۹۶، ۵۹۷، ۵۹۸، ۵۹۹، ۶۰۰، ۶۰۱، ۶۰۲، ۶۰۳، ۶۰۴، ۶۰۵، ۶۰۶، ۶۰۷، ۶۰۸، ۶۰۹، ۶۱۰، ۶۱۱، ۶۱۲، ۶۱۳، ۶۱۴، ۶۱۵، ۶۱۶، ۶۱۷، ۶۱۸، ۶۱۹، ۶۲۰، ۶۲۱، ۶۲۲، ۶۲۳، ۶۲۴، ۶۲۵، ۶۲۶، ۶۲۷، ۶۲۸، ۶۲۹، ۶۳۰، ۶۳۱، ۶۳۲، ۶۳۳، ۶۳۴، ۶۳۵، ۶۳۶، ۶۳۷، ۶۳۸، ۶۳۹، ۶۴۰، ۶۴۱، ۶۴۲، ۶۴۳، ۶۴۴، ۶۴۵، ۶۴۶، ۶۴۷، ۶۴۸، ۶۴۹، ۶۵۰، ۶۵۱، ۶۵۲، ۶۵۳، ۶۵۴، ۶۵۵، ۶۵۶، ۶۵۷، ۶۵۸، ۶۵۹، ۶۶۰، ۶۶۱، ۶۶۲، ۶۶۳، ۶۶۴، ۶۶۵، ۶۶۶، ۶۶۷، ۶۶۸، ۶۶۹، ۶۷۰، ۶۷۱، ۶۷۲، ۶۷۳، ۶۷۴، ۶۷۵، ۶۷۶، ۶۷۷، ۶۷۸، ۶۷۹، ۶۸۰، ۶۸۱، ۶۸۲، ۶۸۳، ۶۸۴، ۶۸۵، ۶۸۶، ۶۸۷، ۶۸۸، ۶۸۹، ۶۹۰، ۶۹۱، ۶۹۲، ۶۹۳، ۶۹۴، ۶۹۵، ۶۹۶، ۶۹۷، ۶۹۸، ۶۹۹، ۷۰۰، ۷۰۱، ۷۰۲، ۷۰۳، ۷۰۴، ۷۰۵، ۷۰۶، ۷۰۷، ۷۰۸، ۷۰۹، ۷۱۰، ۷۱۱، ۷۱۲، ۷۱۳، ۷۱۴، ۷۱۵، ۷۱۶، ۷۱۷، ۷۱۸، ۷۱۹، ۷۲۰، ۷۲۱، ۷۲۲، ۷۲۳، ۷۲۴، ۷۲۵، ۷۲۶، ۷۲۷، ۷۲۸، ۷۲۹، ۷۳۰، ۷۳۱، ۷۳۲، ۷۳۳، ۷۳۴، ۷۳۵، ۷۳۶، ۷۳۷، ۷۳۸، ۷۳۹، ۷۴۰، ۷۴۱، ۷۴۲، ۷۴۳، ۷۴۴، ۷۴۵، ۷۴۶، ۷۴۷، ۷۴۸، ۷۴۹، ۷۵۰، ۷۵۱، ۷۵۲، ۷۵۳، ۷۵۴، ۷۵۵، ۷۵۶، ۷۵۷، ۷۵۸، ۷۵۹، ۷۶۰، ۷۶۱، ۷۶۲، ۷۶۳، ۷۶۴، ۷۶۵، ۷۶۶، ۷۶۷، ۷۶۸، ۷۶۹، ۷۷۰، ۷۷۱، ۷۷۲، ۷۷۳، ۷۷۴، ۷۷۵، ۷۷۶، ۷۷۷، ۷۷۸، ۷۷۹، ۷۸۰، ۷۸۱، ۷۸۲، ۷۸۳، ۷۸۴، ۷۸۵، ۷۸۶، ۷۸۷، ۷۸۸، ۷۸۹، ۷۹۰، ۷۹۱، ۷۹۲، ۷۹۳، ۷۹۴، ۷۹۵، ۷۹۶، ۷۹۷، ۷۹۸، ۷۹۹، ۸۰۰، ۸۰۱، ۸۰۲، ۸۰۳، ۸۰۴، ۸۰۵، ۸۰۶، ۸۰۷، ۸۰۸، ۸۰۹، ۸۱۰، ۸۱۱، ۸۱۲، ۸۱۳، ۸۱۴، ۸۱۵، ۸۱۶، ۸۱۷، ۸۱۸، ۸۱۹، ۸۲۰، ۸۲۱، ۸۲۲، ۸۲۳، ۸۲۴، ۸۲۵، ۸۲۶، ۸۲۷، ۸۲۸، ۸۲۹، ۸۳۰، ۸۳۱، ۸۳۲، ۸۳۳، ۸۳۴، ۸۳۵، ۸۳۶، ۸۳۷، ۸۳۸، ۸۳۹، ۸۴۰، ۸۴۱، ۸۴۲، ۸۴۳، ۸۴۴، ۸۴۵، ۸۴۶، ۸۴۷، ۸۴۸، ۸۴۹، ۸۵۰، ۸۵۱، ۸۵۲، ۸۵۳، ۸۵۴، ۸۵۵، ۸۵۶، ۸۵۷، ۸۵۸، ۸۵۹، ۸۶۰، ۸۶۱، ۸۶۲، ۸۶۳، ۸۶۴، ۸۶۵، ۸۶۶، ۸۶۷، ۸۶۸، ۸۶۹، ۸۷۰، ۸۷۱، ۸۷۲، ۸۷۳، ۸۷۴، ۸۷۵، ۸۷۶، ۸۷۷، ۸۷۸، ۸۷۹، ۸۸۰، ۸۸۱، ۸۸۲، ۸۸۳، ۸۸۴، ۸۸۵، ۸۸۶، ۸۸۷، ۸۸۸، ۸۸۹، ۸۹۰، ۸۹۱، ۸۹۲، ۸۹۳، ۸۹۴، ۸۹۵، ۸۹۶، ۸۹۷، ۸۹۸، ۸۹۹، ۹۰۰، ۹۰۱، ۹۰۲، ۹۰۳، ۹۰۴، ۹۰۵، ۹۰۶، ۹۰۷، ۹۰۸، ۹۰۹، ۹۱۰، ۹۱۱، ۹۱۲، ۹۱۳، ۹۱۴، ۹۱۵، ۹۱۶، ۹۱۷، ۹۱۸، ۹۱۹، ۹۲۰، ۹۲۱، ۹۲۲، ۹۲۳، ۹۲۴، ۹۲۵، ۹۲۶، ۹۲۷، ۹۲۸، ۹۲۹، ۹۳۰، ۹۳۱، ۹۳۲، ۹۳۳، ۹۳۴، ۹۳۵، ۹۳۶، ۹۳۷، ۹۳۸، ۹۳۹، ۹۴۰، ۹۴۱، ۹۴۲، ۹۴۳، ۹۴۴، ۹۴۵، ۹۴۶، ۹۴۷، ۹۴۸، ۹۴۹، ۹۵۰، ۹۵۱، ۹۵۲، ۹۵۳، ۹۵۴، ۹۵۵، ۹۵۶، ۹۵۷، ۹۵۸، ۹۵۹، ۹۶۰، ۹۶۱، ۹۶۲، ۹۶۳، ۹۶۴، ۹۶۵، ۹۶۶، ۹۶۷، ۹۶۸، ۹۶۹، ۹۷۰، ۹۷۱، ۹۷۲، ۹۷۳، ۹۷۴، ۹۷۵، ۹۷۶، ۹۷۷، ۹۷۸، ۹۷۹، ۹۸۰، ۹۸۱، ۹۸۲، ۹۸۳، ۹۸۴، ۹۸۵، ۹۸۶، ۹۸۷، ۹۸۸، ۹۸۹، ۹۹۰، ۹۹۱، ۹۹۲، ۹۹۳، ۹۹۴، ۹۹۵، ۹۹۶، ۹۹۷، ۹۹۸، ۹۹۹، ۱۰۰۰، ۱۰۰۱، ۱۰۰۲، ۱۰۰۳، ۱۰۰۴، ۱۰۰۵، ۱۰۰۶، ۱۰۰۷، ۱۰۰۸، ۱۰۰۹، ۱۰۱۰، ۱۰۱۱، ۱۰۱۲، ۱۰۱۳، ۱۰۱۴، ۱۰۱۵، ۱۰۱۶، ۱۰۱۷، ۱۰۱۸، ۱۰۱۹، ۱۰۲۰، ۱۰۲۱، ۱۰۲۲، ۱۰۲۳، ۱۰۲۴، ۱۰۲۵، ۱۰۲۶، ۱۰۲۷، ۱۰۲۸، ۱۰۲۹، ۱۰۳۰، ۱۰۳۱، ۱۰۳۲، ۱۰۳۳، ۱۰۳۴، ۱۰۳۵، ۱۰۳۶، ۱۰۳۷، ۱۰۳۸، ۱۰۳۹، ۱۰۴۰، ۱۰۴۱، ۱۰۴۲، ۱۰۴۳، ۱۰۴۴، ۱۰۴۵، ۱۰۴۶، ۱۰۴۷، ۱۰۴۸، ۱۰۴۹، ۱۰۵۰، ۱۰۵۱، ۱۰۵۲، ۱۰۵۳، ۱۰۵۴، ۱۰۵۵، ۱۰۵۶، ۱۰۵۷، ۱۰۵۸، ۱۰۵۹، ۱۰۶۰، ۱۰۶۱، ۱۰۶۲، ۱۰۶۳، ۱۰۶۴، ۱۰۶۵، ۱۰۶۶، ۱۰۶۷، ۱۰۶۸، ۱۰۶۹، ۱۰۷۰، ۱۰۷۱، ۱۰۷۲، ۱۰۷۳، ۱۰۷۴، ۱۰۷۵، ۱۰۷۶، ۱۰۷۷، ۱۰۷۸، ۱۰۷۹، ۱۰۸۰، ۱۰۸۱، ۱۰۸۲، ۱۰۸۳، ۱۰۸۴، ۱۰۸۵، ۱۰۸۶، ۱۰۸۷، ۱۰۸۸، ۱۰۸۹، ۱۰۹۰، ۱۰۹۱، ۱۰۹۲، ۱۰۹۳، ۱۰۹۴، ۱۰۹۵، ۱۰۹۶، ۱۰۹۷، ۱۰۹۸، ۱۰۹۹، ۱۱۰۰، ۱۱۰۱، ۱۱۰۲، ۱۱۰۳، ۱۱۰۴، ۱۱۰۵، ۱۱۰۶، ۱۱۰۷، ۱۱۰۸، ۱۱۰۹، ۱۱۱۰، ۱۱۱۱، ۱۱۱۲، ۱۱۱۳، ۱۱۱۴، ۱۱۱۵، ۱۱۱۶، ۱۱۱۷، ۱۱۱۸، ۱۱۱۹، ۱۱۲۰، ۱۱۲۱، ۱۱۲۲، ۱۱۲۳، ۱۱۲۴، ۱۱۲۵، ۱۱۲۶، ۱۱۲۷، ۱۱۲۸، ۱۱۲۹، ۱۱۳۰، ۱۱۳۱، ۱۱۳۲، ۱۱۳۳، ۱۱۳۴، ۱۱۳۵، ۱۱۳۶، ۱۱۳۷، ۱۱۳۸، ۱۱۳۹، ۱۱۴۰، ۱۱۴۱، ۱۱۴۲، ۱۱۴۳، ۱۱۴۴، ۱۱۴۵، ۱۱۴۶، ۱۱۴۷، ۱۱۴۸، ۱۱۴۹، ۱۱۵۰، ۱۱۵۱، ۱۱۵۲، ۱۱۵۳، ۱۱۵۴، ۱۱۵۵، ۱۱۵۶، ۱۱۵۷، ۱۱۵۸، ۱۱۵۹، ۱۱۶۰، ۱۱۶۱، ۱۱۶۲، ۱۱۶۳، ۱۱۶۴، ۱۱۶۵، ۱۱۶۶، ۱۱۶۷، ۱۱۶۸، ۱۱۶۹، ۱۱۷۰، ۱۱۷۱، ۱۱۷۲، ۱۱۷۳، ۱۱۷۴، ۱۱۷۵، ۱۱۷۶، ۱۱۷۷، ۱۱۷۸، ۱۱۷۹، ۱۱۸۰، ۱۱۸۱، ۱۱۸۲، ۱۱۸۳، ۱۱۸۴، ۱۱۸۵، ۱۱۸۶، ۱۱۸۷، ۱۱۸۸، ۱۱۸۹، ۱۱۹۰، ۱۱۹۱، ۱۱۹۲، ۱۱۹۳، ۱۱۹۴، ۱۱۹۵، ۱۱۹۶، ۱۱۹۷، ۱۱۹۸، ۱۱۹۹، ۱۲۰۰، ۱۲۰۱، ۱۲۰۲، ۱۲۰۳، ۱۲۰۴، ۱۲۰۵، ۱۲۰۶، ۱۲۰۷، ۱۲۰۸، ۱۲۰۹، ۱۲۱۰، ۱۲۱۱، ۱۲۱۲، ۱۲۱۳، ۱۲۱۴، ۱۲۱۵، ۱۲۱۶، ۱۲۱۷، ۱۲۱۸، ۱۲۱۹، ۱۲۲۰، ۱۲۲۱، ۱۲۲۲، ۱۲۲۳، ۱۲۲۴، ۱۲۲۵، ۱۲۲۶، ۱۲۲۷، ۱۲۲۸، ۱۲۲۹، ۱۲۳۰، ۱۲۳۱، ۱۲۳۲، ۱۲۳۳، ۱۲۳۴، ۱۲۳۵، ۱۲۳۶، ۱۲۳۷، ۱۲۳۸، ۱۲۳۹، ۱۲۴۰، ۱۲۴۱، ۱۲۴۲، ۱۲۴۳، ۱۲۴۴، ۱۲۴۵، ۱۲۴۶، ۱۲۴۷، ۱۲۴۸، ۱۲۴۹، ۱۲۵۰، ۱۲۵۱، ۱۲۵۲، ۱۲۵۳، ۱۲۵۴، ۱۲۵۵، ۱۲۵۶، ۱۲۵۷، ۱۲۵۸، ۱۲۵۹، ۱۲۶۰، ۱۲۶۱، ۱۲۶۲، ۱۲۶۳، ۱۲۶۴، ۱۲۶۵، ۱۲۶۶، ۱۲۶۷، ۱۲۶۸، ۱۲۶۹، ۱۲۷۰، ۱۲۷۱، ۱۲۷۲، ۱۲۷۳، ۱۲۷۴، ۱۲۷۵، ۱۲۷۶، ۱۲۷۷، ۱۲۷۸، ۱۲۷۹، ۱۲۸۰، ۱۲۸۱، ۱۲۸۲، ۱۲۸۳، ۱۲۸۴، ۱۲۸۵، ۱۲۸۶، ۱۲۸۷، ۱۲۸۸، ۱۲۸۹، ۱۲۹۰، ۱۲۹۱، ۱۲۹۲، ۱۲۹۳، ۱۲۹۴، ۱۲۹۵، ۱۲۹۶، ۱۲۹۷، ۱۲۹۸، ۱۲۹۹، ۱۳۰۰، ۱۳۰۱، ۱۳۰۲، ۱۳۰۳، ۱۳۰۴، ۱۳۰۵، ۱۳۰۶، ۱۳۰۷، ۱۳۰۸، ۱۳۰۹، ۱۳۱۰، ۱۳۱۱، ۱۳۱۲، ۱۳۱۳، ۱۳۱۴، ۱۳۱۵، ۱۳۱۶، ۱۳۱۷، ۱۳۱۸، ۱۳۱۹، ۱۳۲۰، ۱۳۲۱، ۱۳۲۲، ۱۳۲۳، ۱۳۲۴، ۱۳۲۵، ۱۳۲۶، ۱۳۲۷، ۱۳۲۸، ۱۳۲۹، ۱۳۳۰، ۱۳۳۱، ۱۳۳۲، ۱۳۳۳، ۱۳۳۴، ۱۳۳۵، ۱۳۳۶، ۱۳۳۷، ۱۳۳۸، ۱۳۳۹، ۱۳۴۰، ۱۳۴۱، ۱۳۴۲، ۱۳۴۳، ۱۳۴۴، ۱۳۴۵، ۱۳۴۶، ۱۳۴۷، ۱۳۴۸، ۱۳۴۹، ۱۳۵۰، ۱۳۵۱، ۱۳۵۲، ۱۳۵۳، ۱۳۵۴، ۱۳۵۵، ۱۳۵۶، ۱۳۵۷، ۱۳۵۸، ۱۳۵۹، ۱۳۶۰، ۱۳۶۱، ۱۳۶۲، ۱۳۶۳، ۱۳۶۴، ۱۳۶۵، ۱۳۶۶، ۱۳۶۷، ۱۳۶۸، ۱۳۶۹، ۱۳۷۰، ۱۳۷۱، ۱۳۷۲، ۱۳۷۳، ۱۳۷۴، ۱۳۷۵، ۱۳۷۶، ۱۳۷۷، ۱۳۷۸، ۱۳۷۹، ۱۳۸۰، ۱۳۸۱، ۱۳۸۲، ۱۳۸۳، ۱۳۸۴، ۱۳۸۵، ۱۳۸۶، ۱۳۸۷، ۱۳۸۸، ۱۳۸۹، ۱۳۹۰، ۱۳۹۱، ۱۳۹۲، ۱۳۹۳، ۱۳۹۴، ۱۳۹۵، ۱۳۹۶، ۱۳۹۷، ۱۳۹۸، ۱۳۹۹، ۱۴۰۰، ۱۴۰۱، ۱۴۰۲، ۱۴۰۳، ۱۴۰۴، ۱۴۰۵، ۱۴۰۶، ۱۴۰۷، ۱۴۰۸، ۱۴۰۹، ۱۴۱۰، ۱۴۱۱، ۱۴۱۲، ۱۴۱۳، ۱۴۱۴، ۱۴۱۵، ۱۴۱۶، ۱۴۱۷، ۱۴۱۸، ۱۴۱۹، ۱۴۲۰، ۱۴۲۱، ۱۴۲۲، ۱۴۲۳، ۱۴۲۴، ۱۴۲۵، ۱۴۲۶، ۱۴۲۷، ۱۴۲۸، ۱۴۲۹، ۱۴۳۰، ۱۴۳۱، ۱۴۳۲، ۱۴۳۳، ۱۴۳۴، ۱۴۳۵، ۱۴۳۶، ۱۴۳۷، ۱۴۳۸، ۱۴۳۹، ۱۴۴۰، ۱۴۴۱، ۱۴۴۲، ۱۴۴۳، ۱۴۴۴، ۱۴۴۵، ۱۴۴۶، ۱۴۴۷، ۱۴۴۸، ۱۴۴۹، ۱۴۵۰، ۱۴۵۱، ۱۴۵۲، ۱۴۵۳، ۱۴۵۴، ۱۴۵۵، ۱۴۵۶، ۱۴۵۷، ۱۴۵۸، ۱۴۵۹، ۱۴۶۰، ۱۴۶۱، ۱۴۶۲، ۱۴۶۳، ۱۴۶۴، ۱۴۶۵، ۱۴۶۶، ۱۴۶۷، ۱۴۶۸، ۱۴۶۹، ۱۴۷۰، ۱۴۷۱، ۱۴۷۲، ۱۴۷۳، ۱۴۷۴، ۱۴۷۵، ۱۴۷۶، ۱۴۷۷، ۱۴۷۸، ۱۴۷۹، ۱۴۸۰، ۱۴۸۱، ۱۴۸۲، ۱۴۸۳، ۱۴۸۴، ۱۴۸۵، ۱۴۸۶، ۱۴۸۷، ۱۴۸۸، ۱۴۸۹، ۱۴۹۰، ۱۴۹۱، ۱۴۹۲، ۱۴۹۳، ۱۴۹۴، ۱۴۹۵، ۱۴۹۶، ۱۴۹۷، ۱۴۹۸، ۱۴۹۹، ۱۵۰۰، ۱۵۰۱، ۱۵۰۲، ۱۵۰۳، ۱۵۰۴، ۱۵۰۵، ۱۵۰۶، ۱۵۰۷، ۱۵۰۸، ۱۵۰۹، ۱۵۱۰، ۱۵۱۱، ۱۵۱۲، ۱۵۱۳، ۱۵۱۴، ۱۵۱۵، ۱۵۱۶، ۱۵۱۷، ۱۵۱۸، ۱۵۱۹، ۱۵۲۰، ۱۵۲۱، ۱۵۲۲، ۱۵۲۳، ۱۵۲۴، ۱۵۲۵، ۱۵۲۶، ۱۵۲۷، ۱۵۲۸، ۱۵۲۹، ۱۵۳۰، ۱۵۳۱، ۱۵۳۲، ۱۵۳۳، ۱۵۳۴، ۱۵۳۵، ۱۵۳۶، ۱۵۳۷، ۱۵۳۸، ۱۵۳۹، ۱۵۴۰، ۱۵۴۱، ۱۵۴۲، ۱۵۴۳، ۱۵۴۴، ۱۵۴۵، ۱۵۴۶، ۱۵۴۷، ۱۵۴۸، ۱۵۴۹، ۱۵۵۰، ۱۵۵۱، ۱۵۵۲، ۱۵۵۳، ۱۵۵۴، ۱۵۵۵، ۱۵۵۶، ۱۵۵۷، ۱۵۵۸، ۱۵۵۹، ۱۵۶۰، ۱۵۶۱، ۱۵۶۲، ۱

ولودنا لا تفرغنا لهذا المقصد وقد مرنا عليه وان انسا الله في العمر فسنثبت فيه قد مرنا ليس لنا منه فطی ان یحیون الاک مبدء لمن یاتی بعد فان النفس مما تحلل هذه الشریعة من الاهیاء الفاسدة والاعتقادات المحرفة فی غایة الخیر والایمان والنجاسة ما عرض لامن ذالک من قبل من ینسب نفسه الی الحکمة فان الاذیة من الصلایق هی اشد اذیة من العداوة والرضیعة فالاذیة ممن ینسب الیهما اشد الاذیة مع ما یقع ینهما من العداوة والبغضاء

لیکن اس بحث کے حل کرنے کی غرض سے اس نے چند سادہ اصول وضع کیے ہیں جن سے بجائے خود اس کی تصنیفات میں شان جدت پیدا ہو گئی ہے،

(۲) فلسفہ منطقی کے متعلق اس زمانہ میں مسلمانوں میں دو فریق پیدا ہو گئے تھے، فقہاء و محدثین کا گروہ یہ کہتا تھا کہ فلسفہ منطقی کی تعلیم مطلق جائز نہیں، کیونکہ اس سے مذہبی عقائد میں ضعف پیدا ہوتا ہے، دوسرا فریق یہ کہتا تھا کہ فلسفہ عین دین ہے، اور شریعت کی وہی تعبیر صحیح ہے جو فلسفہ کرتا ہے، اس لیے کہ ہر ظاہر کا ایک باطن ہوتا ہے، شریعت ظاہر ہے اور فلسفہ باطن، شریعت تشریح ہے اور فلسفہ مفسر،

کرتے تھے، بخلاف اس کے ابن رشد نے مسائل عقائد پر جو دلیلیں قائم کیں سب قرآن مجید سے اخذ کیں، اور ساتھ ساتھ یہ بھی ثابت کیا کہ قرآن مجید کا یہ طرز استدلال محض نقلی نہیں ہے، بلکہ سراسر عقلی ہے ابن رشد کی اس موقع کی تقریر نقل کرنے کے قابل ہے، وہ کہتا ہے۔

”اگر کوئی پوچھے کہ معتزلہ اور اشاعہ کا طریقہ حیب جمہور کی تعلیم کے لیے کافی نہیں تو پھر وہ کونسا طریقہ ہے جس کو صحیح سمجھنا چاہیے، تو ہم اس کا جواب یہ دیں گے کہ تم تکلمین کے طریقوں کو چھوڑ کر صرف قرآن مجید کو پیش نظر رکھو تو تمام مشکلین حل ہو جائیں گی، لوگوں کی تین قسمیں ہیں بعض لوگوں کے لیے ہر بات پر منطقی دلیل قائم کرنے کی ضرورت ہوتی ہے، بعض صرف خطیبانہ انداز سے متاثر ہوتے ہیں اور بعضوں کے لیے صرف وعدہ و وعید کافی ہوتے ہیں، قرآن مجید چونکہ ایک مہجراۃ کتاب ہے، اور تمام جہان کی ہدایت کے لیے نازل ہوئی ہے اس لیے وہ ان تینوں طریقوں کی جامع ہے، ایک عامی بھی اس سے اسی طرح مطلب سمجھ لیتا ہے جس طرح ایک فلسفی، پس اس بنا پر جو شخص قرآن مجید میں بے موقع تاویل کرتا ہے وہ قرآن مجید کی حکمت نہیں سمجھتا، صحابہ کو دیکھو اداں سے بڑھ کر تقویٰ و طہارت میں کون ہو سکتا ہے، باوجود اس کے یہاں تاویلوں سے انھوں نے قرآن مجید کو پارہ پارہ نہیں کیا، لیکن صحابہ کے بعد ایمانوں میں عتیب ضعف پیدا ہوتا گیا ایسی نعت سے تاویلوں کی اشاعت بھی ہونے لگی یہاں تک کہ اب شریعت بالکل مسخ ہو کے رہ گئی، پس جو شخص شریعت کو بدعتوں سے پاک کرنا چاہتا ہے اس کو لازم ہے کہ قرآن مجید کو اپنے آگے رکھ لے اور ایک ایک عقیدہ کے دلائل کو الگ الگ جمع کرے اور جس حد تک قرآن مجید نے کوئی تعلیم دی ہے اس کو اسی حد تک رکھے اور کسی آیت میں حتی الامکان تاویل نہ کرے بجز اس صورت کے جب تاویل خود نفس سے مفہوم ہوتی ہو، کیونکہ قرآن مجید میں تین خاصیتیں ایسی پائی جاتی ہیں جو اور کسی کلام میں نہیں ہیں۔ اول یہ کہ اس کے دلائل میں طبعی اقناعی اور خطابانی ہیں، یعنی عام آدمیوں کو اداں سے تسلی ہو جاتی ہے، اسی طرح وہ قیاسی اور برہانی بھی ہیں، یعنی منطقی کے معیار پر پورے اتر سکتے ہیں،

دوسرے یہ کہ وہ استدلال ہوں کہ تاویل کی ضرورت نہیں واقع ہوتی، تیسرے یہ کہ اگر تاویل
و تفسیر کی ضرورت ہوتی بھی تو خود قرآن مجید ہی کی دوسری آیتوں سے مسئلہ صاف ہو جاتا ہے اور
ہمیں کسی آیت کو اس کے ظاہری معنی سے پھرنے کی ضرورت نہیں ہوتی۔

پس اس لحاظ سے کہ ابن رشد کا طریقہ استدلال محض قرآن مجید سے ماخوذ ہے، اس کو تمام طریقوں پر
تفصیل ہے، محدثین کا بھی عموماً یہی طرز تھا، لیکن مشکل یہ تھی کہ وہ قرآن مجید کے طرز استدلال کو فلسفیانہ معیار پر
جانچنے کے ناقابل تھے، حالانکہ قرآن مجید کا طرز استدلال عموماً سادہ اور فطری مقدمات پر مبنی ہوتا ہے،
مشکلیں کے جتنے ذائقے تھے ان سب کی غلطی یہ تھی کہ وہ پہلے اپنے ذہن میں چند اصول مقرر کر لیتے
تھے اور اس کے بعد اپنے مقصد کے موافق قرآن مجید میں تاویلین کرتے تھے، اس کا نتیجہ یہ ہوتا تھا کہ اسلام
کے اصلی عقائد ان مزعومہ اصول کے پردہ میں چھپ کر رہ جاتے تھے اور جن باتوں کی شریعت نے تعلیم نہیں دی تھی
یا جہان پر شریعت خود ساکت ہو گئی ہو وہ ان اصول کے تسلیم کر لینے کے بعد خود بخود ایک نیا عقیدہ نکال
آتا تھا، ان تمام نقصانات کی جو صرف یہ بات تھی کہ ان تمام فرقوں نے قرآن مجید کو پس پشت ڈال دیا تھا، اور
اپنے مزعومہ اصول کے پیچھے قرآن میں تحریف کر دی تھی۔

ابن رشد نے جو طریقہ بتایا ہے اس پر عمل کرنے سے یہ تمام نقصانات خود بخود رفع ہو جاتے ہیں،
چنانچہ اس پر عمل کرنے کا سب سے بڑا فائدہ یہ ہوتا ہے کہ شریعت نے جن موقعوں پر سکوت کیا ہے وہ ان ہم
نص کی پابندی کرنے سے اختراع و بدعت کے گناہ سے بچے رہتے ہیں، یہ عجیب بات ہے کہ مشکلیں نے جس
بنیاد پر اتنی بڑی عمارت کھڑی کی تھی آخر میں وہ خود ہی اس عمارت کے ٹوٹ جانے اور اس بنیاد کے کمزور
کرنے کے مجرم ہوتے ہیں، ہر مذہب والے کا یہ پہلا اعتقاد ہوتا ہے کہ انسان کی عقل حقائق اشیاء کی گہرائی کو
نہیں کھول سکتی اور اگر خود اس کی عقل ہی کافی ہو تو جو بات کی کیا ضرورت رہ جاتی ہے، اس سے آگے بڑھنے کی

ہم ہمت نہ کریں، بلکہ اس پر اگر محسوس اس ذات کا دامن پکڑ لیں جسے ہم نے نبی تسلیم کیا ہے، اب اس کے بعد ہم کو یہ حق نہیں رہتا کہ اس کے کلام میں کھوج کریں اور کرید کرید کر کے دہائی نبی بائین پیدا کریں جن کی حقیقت تک ہماری عقل کی رسائی نہیں ہو سکتی، یہی وجہ ہے کہ مشکلیں گواہ تبار میں قرآن مجید کو آگے رکھنے کا دعویٰ کرتے ہیں، لیکن آخر میں وہ خود اس کو پیچھے چھوڑ کر آگے نکل جاتے ہیں،

ایک بڑی خرابی یہ تھی کہ مسلمان جب تک عقلی علوم سے بے بہرہ رہے اور اس وقت تک وہ عقلی دلائل سے بے نیاز رہے، لیکن جب اون میں معقولات کا مذاق پیدا ہوا تو اس وقت اجنبی اثرات کی وجہ سے اون کو یہ غور کرنے کا موقع نہیں ملا کہ خود قرآن مجید میں جو دلیلین مذکور ہیں وہ بھی منطق کے معیار پر پوری اور ترقی ہیں یا نہیں، ابن رشد پہلا شخص ہے جس نے قرآن مجید پر منطقی حقیقت سے نظر ڈالی، ابن رشد کا یہ قول بالکل صحیح ہے کہ قرآن مجید کے دلائل منطق کے معیار پر پورے اترتے ہیں، لیکن اس سے یہ سمجھنا سخت غلطی ہے کہ منطق یونان کے معیار پر پورے اترتے ہیں، یونانیوں کی منطق چند غلط مسلمات اور لفظی مباحث کے مجموعہ سے عبارت ہے، قرآن مجید میں موجہات کی قسم کا کوئی تقبیہ نہیں ہے، قرآن مجید میں قیاس اقرانی کی کوئی مثال نہیں مل سکتی، قسم ان مجید میں کسی چیز کی تعریف جنس و فصل سے نہیں کی گئی ہے، ان البتہ جہان کہیں استدلال کیا گیا ہے تو قیاس تمثیل سے استدلال کیا گیا ہے، منطقین اگر تمثیل کو ہاکافی سمجھتے ہوں تو تمثیل کیونکہ منطق کا اصلی معیار یونانیوں کی منطق نہیں بلکہ وہ منطق ہے جس پر عقل سلیم عمل کرتی ہے، قرآن مجید کے امثال، قرآن مجید کے تشبیہات، قرآن مجید کے دلائل وبراہین، قرآن مجید کی قسمیں، غرض قرآن مجید کی ہر وہ آیت جس کے اندر دلیل کا خائبہ پایا جاتا ہے اس کی بنا عقلی استدلال پر جو نہ کہ منطق یونان کے معیار پر،

پس جو شخص ابن رشد کی اس بیش قیمت ہدایت پر عمل کرے کہ علم کلام کا نیا خاک تیار کرنا چاہتا ہے اس کو لازم ہے کہ قرآن مجید کو اپنے آگے رکھے اور قرآن مجید کے عقائد کو اس کے دلائل وبراہین کے

الگ الگ لیتا جائے اور اس کے بعد یہ غور کرے کہ قرآن مجید نے استدلال کا کیا طرز رکھا ہے اور عقیدہ کی وہ کمان تک تعلیم دینا چاہتا ہے، قرآن مجید کے استدلال پر غور کرتے وقت یہ پیش نظر رکھنا بھی ضروری ہے کہ منطق یونان کے معیار پر ادون کو نہ جانچے بلکہ اپنے دل میں کسوٹی پیدا کر کے محض ایک سادہ مزاج انسان کی طرح یہ غور کرے کہ وہ خود اگر واقعات کو جمع کر کے استدلال کرتا تو کس طرح کرتا اور اگر وہ خود اس مسئلہ پر غور کرتا تو کس حد تک پہنچ سکتا تھا، غور و فکر کے اس طریقہ میں بڑا مشکل مسئلہ اصطلاحات کا ہے، قرآن مجید میں فلسفیانہ اصطلاحات مذکور نہیں، لیکن مذہب پر عقلی حیثیت سے غور کرنے میں کسی خاص اصطلاح کی پابندی کی کیا ضرورت ہے؟ اصل مطلب سے سروکار رکھنا چاہیئے، قدیم فلاسفہ کی طرح باریک بینی اور نکتہ ریزی کی ضرورت نہیں، خود نفس خیالات کی ترتیب اور ادون کے تسلسل پر نظر رکھنا ضروری ہے، نیز یہ خیال بھی رکھنا لازمی ہے کہ قدیم فلاسفہ کی طرح خیالات کی بنا محض قیاسی اور فرضی نہ ہو، بلکہ سادہ فطرت انسان کی طرح واقعی اور مستقراتی ہونا چاہیئے، غرض وہ تمام مخالطات جو متکلمین و فلاسفہ کے طرز استدلال کی جان تھے وہ ان کو اپنے دل سے نکال کر محض قرآن مجید کے دلائل فلسفیانہ صورت میں اگر مرتب کیے جائیں تو اس مجموعہ سے ایک ایسا علم کلام تیار ہو سکیگا جو نقل و عقل و دونوں کے مطابق ہونے کے علاوہ فرقہ و اسلامیات سے بھی پاک ہوگا، اور اگر زمانہ حال کے فلسفہ و سائنس سے بھی مدد لی جائے تو کیا عجب ہے کہ یہ اس مذہب فطرت کی ضرورت کو پورا کر دے جس کا خاکہ کائنات اور دیگر فلاسفہ یورپ نے تیار کیا ہے،

(۲)

ابن رشد کے علم کلام پر تفصیلی نقد و تبصرہ

ابن رشد کا یہ دعویٰ ہے کہ اس کے علم کلام کی بنا قرآن مجید پر ہے اسلئے ہمیں ایک ایک مسئلہ کو

اگلب لیکر دیکھنا چاہیے کہ ابن رشد کا یہ دعویٰ کہا تک صحیح ہے، ابن رشد کو ارسطو کی تقلید کی وجہ سے قدم عالم کے سلیس بہن غلط تھا، لہذا سب سے پہلے ہم اسی مسئلہ میں ادس کے خیالات جانچتے ہیں،

(۱) مسئلہ قدم عالم

عموماً تمام مذاہب کا اس بات پر اتفاق ہے کہ عالم حادث ہے، یعنی پردہ عدم سے ایک مدت کے بعد عالم وجود میں آیا ہے، لیکن فلاسفہ کہتے ہیں کہ عالم اگرچہ مخلوق ہے، یعنی خدا نے ادس کو پیدا کیا ہے، تاہم وہ علت العلل یعنی خدا کے ساتھ ساتھ ہمیشہ سے ہے، اور ہمیشہ رہیگا، وجہ اختلاف یہ ہے کہ اہل مذاہب کے نزدیک مخلوقیت کے لیے ابتدا لازمی ہے، فلاسفہ اس کا انکار کرتے ہیں، چنانچہ اصل اختلاف کا نتیجہ یہ ہوا کہ مشکلیں اسلام نے اس کو مذہب کی بنا قرار دیکر فیصلہ کیا کہ قدم عالم کا خیال وجود باری کے عقیدہ کے خلاف ہے اور کم از کم حاقیت باری کے عقیدہ کو تو ضرور منافی ہے، اشاعرہ کو اس رائے پر بڑا اصرار تھا، ابن رشد نے چونکہ اشاعرہ سے مقابلہ کیا ہے اسلئے وہ اپنی کتابوں میں جا بجا اس مسئلہ پر رائے زنی کرتا ہے،

عام طور پر مشکلیں اسلام نے اس پر غور نہیں کیا تھا کہ اشاعرہ اور فلاسفہ کے اس اختلاف کا کوئی نتیجہ بھی ہے، ابن رشد نے سب سے پہلے اس پیچیدگی کو صاف کیا اور ادس کے بعد سب کو نظر آنے لگا کہ اس مسئلہ کو اسلام کی بنا قرار دینا غلط ہے، ابن رشد کہتا ہے کہ اصل میں فلاسفہ اور مشکلیں کے اختلاف کا کوئی حاصل نہیں حقیقت یہ ہے کہ عالم کائنات تین چیزوں کے مجموعہ کا نام ہے، واجب یا خداے تعالیٰ، ممکنات بحیثیت انفرادی، اور ممکنات بحیثیت مجموعی، ان تینوں میں سے باری تعالیٰ کے متعلق کسی کا یہ خیال نہیں کہ اس کو کسی نے پیدا کیا ہے، یا اس کے وجود کی کوئی ابتدا ہے، اسی طرح ممکنات بحیثیت انفرادی یعنی موالید ثلثہ کے متعلق بھی سب کا اتفاق ہے کہ ان میں سے ہر ایک چیز تدیجاً پردہ عدم سے عالم وجود میں آئی ہے، اب رہا عالم بحیثیت مجموعی، یعنی موجودات کا لگا تار سلسلہ تو اس میں بظاہر تین وصف

نظر آتے ہیں، یعنی یہ کہ اس سلسلے کے وجود کو خدا نے پیدا کیا ہے، زمانہ کا وجود اس سے الگ اور اس پر مقدم نہیں ہے بلکہ زمانہ بھی نخلہ موجودات کے ایک ہے، نیز یہ کہ اس کی تخلیق کسی مادہ سے نہیں ہوئی ہے کیونکہ مادہ خود اس سلسلہ کی پہلی کردہ ہے، متکلیف یہ تسلیم کرتے ہیں کہ زمانہ سلسلہ کائنات پر مقدم نہیں ہے، پھر وہ یہ بھی تسلیم کرتے ہیں کہ مستقبل میں یہ سلسلہ کائنات غیر متناہی ہے، یعنی بہشت و دوزخ اور اون کے ساکنین ہمیشہ باقی رہیں گے، البتہ صرف ماضی میں اون کو اختلاف ہے، یعنی اکثر فلاسفہ کے برخلاف وہ سلسلہ کائنات کی ابتدا کے قائل ہیں، فلاسفہ اور متکلیف دونوں کے خیالات بجائے خود واقعت پر مبنی ہیں، کیونکہ سلسلہ کائنات مستقبل کے اعتبار سے وجود باری سے مشابہت رکھتا ہے، یعنی جس طرح وہ غیر متناہی ہے اسی طرح یہ بھی غیر متناہی ہے، اور ابتدا کے اعتبار سے اسکو مولودیت سے مشابہت ہے، پس اس بنا پر جو شخص اس کی قدامت کی حیثیت پر نظر کرتا ہے وہ اس کو قدیم کہتا ہے اور جس کی نظر حدوث کی حیثیت پر پڑتی ہے وہ اس کے حدوث کا قائل ہے، اور واقعہ یہ ہے کہ سلسلہ کائنات نہ محض حادث ہے اور نہ محض قدیم بلکہ اس میں دونوں حیثیتیں پائی جاتی ہیں اسلئے متکلیف اور فلاسفہ دونوں کے فیصلے اس بارہ میں یکطرفہ اور ناقابل قبول ہیں،

اب اگر قصور قرآنی پر غور کیا جائے تو ان سے بھی دونوں طریقوں کے فیصلوں کی تائید نہیں ہوتی، قرآن مجید میں خدا نے باجائز مخلوقات کے طریقہ پیدائش اور اون کے نشوونما پر توجہ دلائی ہے، لیکن کہیں یہ صراحت نہیں کی کہ سلسلہ کائنات غیر متناہی ہے، بلکہ اس کے برعکس قرآن مجید میں ایسے اشارات موجود ہیں جن سے یہ چلتا ہے کہ کائنات کا سلسلہ کہیں ختم نہیں ہوتا مثلاً خدا کہتا ہے **وَالَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ يَأْتِيهِمْ اسْتَقْوَىٰ إِلَىٰ السَّمَاءِ** وہی دھان تھاں تھاں لہاں لہاں آیتا **طَعَامًا** کہ کھا کھاتا آیتا **طَائِعِينَ** یا **ثَلَاثَ أَلْفِ سَنَاتٍ** ان السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ كَمَا تَأْتِيهِمْ حَقُّهَا وَ **جَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ** ان آیتوں سے صاف یہ ظاہر ہوتا ہے کہ اس وجود کے پہلے کوئی اور وجود تھا اور کائنات کا سلسلہ کسی وقت بند نہ تھا، اس کے علاوہ ان آیتوں سے

یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ عالم کی تشکیل مادہ کے ذرات سے ہوئی ہے جو نفاذ میں دھواؤں سے منتشر تھے،

غرض حاصل یہ کہ قرآن مجید میں کہیں صراحت نہیں ہے کہ عالم کسی وقت معدوم محض بھی تھا، پس اس بنا پر مشکلیں کے خیالات نص قرآنی کے مطابق نہیں اور اپنی عادت کے موافق اس مسئلہ میں بھی اذیتوں نے تاویل کی ہے اور لطف یہ ہے کہ مشکلیں اپنے فیصلہ کے اجماعی ہونے کا دعویٰ کرتے ہیں اگر واقعہ میں ان کے فیصلہ کے اجماع ہو گیا ہے تو نص کے خلاف کوئی اجماعی فیصلہ قابلِ ساعت نہیں اور اگر نہیں ہوا ہے تو ان کا فیصلہ بلا دلیل ہے۔

(۲) مسئلہ وجود باری

عام طور پر فلاسفہ یونان نے تسلیم کیا ہے کہ سلسلہ عالم منتہی ہے، اور اس کی ایک علت ہے جس نے اس سلسلہ کا یہ فیصلہ گواہ کیا ہے کہ ہم بحیثیت مجموعی ناقابلِ قبول ہے۔ بے شبہ قرآن سے یہ ضرور ثابت ہوتا ہے کہ سلسلہ کائنات غیر منقطع ہے، زمانہ حال کے سائنس نے بھی یہ فیصلہ کیا ہے کہ عالم کی موجودہ ترتیب و نظام کے پیشتر ذرات مادی بصورتِ دھان جس کو وہ بنیو لایا مضابہ کہتے ہیں نفاذ میں دھواؤں سے منتشر تھے، اس کے بعد ازل میں خود کو ذرہ کی شکل میں پیدا ہوئی اور اس ترکیب سے سب سے پہلے نظام فلکی کا ظہور ہوا جس میں کرہ ارض بھی شامل ہے۔ محدثہ بالا آیت نمبر ۲۱ ٹھیک سائنس کے اس نظریہ کی تائید کرتی ہے۔ اور اس لحاظ سے بظاہر ابن رشد کا فیصلہ زمانہ حال کے سائنس اور قرآن دونوں کے مطابق نظر آتا ہے لیکن ایک فلسفی جب اس بات پر غور کرے گا کہ یہ ذرات مادی خود کیسے پیدا ہو گئے تو فلسفہ وحدیث کی شاخ روحانیت کی جانب سے اس کو حزن و غم کی ایک ہی جواب دہ گا وہ یہ ہے کہ خدا نے ان کو پیدا کیا ہے، یعنی یہ کہ ذرات مادی ایک مدت تک معدوم رہنے کے بعد عالم وجود میں آئے ہیں اور یہ ٹھیک مشکلیں کا آخری جواب ہے۔ پس اس بنا پر اگر آیات سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ اس وجود کے پہلے بھی کوئی وجود تھا۔ تو اس کا یہ مطلب نہیں ہو سکتا کہ سلسلہ کائنات پر عدم کبھی طاری نہ تھا، ان زیادہ سے زیادہ اس سے صرف یہ ثابت ہو سکتا ہے کہ عالم کا موجودہ نظام عدم سے وجود میں نہیں آیا ہے۔ اور صرف اتنا ثابت ہونے سے مشکلیں کے دعویٰ پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔

اس کو پیدا کیا ہے، اسطرح کی دلیل یہ تھی کہ عالم متحرک ہو اور ہر متحرک کے لئے ایک محرک کا وجود لازمی ہے، اسلئے عالم کا بھی ایک محرک ہو گا جو عالم کے سلسلہ میں داخل نہ ہو گا، یہی محرک خدا یا علت العلل ہے، اس دلیل کی بنا اس بات پر تھی کہ کس چیز میں خود بخود حرکت نہیں پیدا ہو سکتی، اسلئے خارج از عالم کوئی محرک ہونا چاہیئے، لیکن یہ بعض اوسط کا ادھا ہے، ایک دہریہ ثابت کر سکتا ہے کہ حرکت ذرات مادی کا خاصہ ہے، اور اس بنا پر خود بخود مادہ حرکت کرنے لگا، غرض اس دلیل سے یہ کسی طرح ثابت نہیں ہوتا کہ محرک عالم خارج از عالم کیونکہ عقلیں اسلام نے اس قسم کی وجہ سے ایک دوسری دلیل قائم کی لیکن یہ دلیل سمجھنے کے لئے مقدمات ذیل ذہن نشین رکھنا چاہئیں،

(۱) عالم اعیان و اعراض کے مجموعہ کا نام ہے اور یہ دونوں حادث ہیں یعنی یہ کہ پردہ عدم سے وجود میں آئے ہیں،

(۲) اعراض کا حدوث ظاہری سکون کے بعد حرکت اور حرکت کے بعد سکون کی پیدائش روزمرہ کا مشاہدہ ہے، لیکن اعیان کے حدوث کی وجہ یہ ہے کہ اذن کے ساتھ اعراض کا پایا جانا ضروری ہے مثلاً ہر جسم متحرک ہو گا یا ساکن اور یہ دونوں عرض حادث ہیں،

(۳) جو چیز حادث کا محل ہو وہ خود حادث ہوتی ہے لہذا اعیان بھی حادث ہیں،

یہ مقدمات تسلیم کرنے کے بعد وہ دلیل یوں قائم کرتے ہیں کہ عالم حادث ہے لہذا اس کا کوئی پیدا کر نبوالا ہو گا اور وہی خدا ہے۔ لیکن جیسا کہ ابن رشد نے لکھا ہے یہ دلیل بھی خدا خون سے خالی نہیں، ابن رشد نے جو خدشے وارد کئے ہیں وہ سب گویا ہمارے نزدیک قابل قبول نہیں کیونکہ اذن کی بنا فلاسفہ کے اصول پر ہے اور عقلیں یہ اصول تسلیم نہیں کرتے، لیکن ایک خدشہ ضرور قابل ذکر ہے، وہ یہ کہ اس کا ثبوت کیا ہے کہ جو چیز ہمیشہ اعراض کا محل ہے وہ حادث ہوگی، ایک معترض یہ کہہ سکتا ہے کہ کسی چیز پر پے درپے اعراض کا ورود ہوتا ہے تو اس میں کیا حرج ہے، یہ اعراض متبیک حادث ہونگے، لیکن نفس محل حادث نہ ہو گا وہ قدیم ہو گا اور انی غیر النہایت

پے دیے اعراض کا درود محال نہیں،

یہ اعتراض تو ہی تھا اسلئے متکلمین نے دوسری صورت اختیار کی، یعنی ایک طرف تو انھوں نے تعاقب اعراض کا انکار کر دیا اور دوسری جانب انھوں نے متعدد دلیلیں اس بات پر قائم کیں کہ سلسلہ کائنات غیر متناہی نہیں ہو سکتا کیونکہ اگر یہ تسلیم کر لیا جائے تو مضر کا شبہ آپ سے آپ رنج ہو جاتا ہے، لیکن متکلمین کی یہ کوششیں کہ کندن کاہ برآوردن کی مصداق ہیں، پہلا دعویٰ تو ارعای محض ہے اور دوسرا دعویٰ بھی ثابت نہیں ہو سکتا کیونکہ اس دعویٰ پر جو دلیلیں قائم ہیں وہ دعویٰ سے زیادہ محتاج ثبوت ہیں،

غرض متکلمین کے یہ سب دلائل حیب بوقت ہو گئے تو اشاعہ نے ایک نئی دلیل اقامت کی جس کی بنا اس بات پر تھی کہ عالم ممکن یعنی جائز العدم و جائز الوجود ہے اسلئے ایک شخص و مرجع کا محتاج ہے اور شخص و مرجع خدا ہے، لیکن یہ دلیل پہلی دلیل سے بھی زیادہ ناقابل تسلیم ہے اور جو شبہ اس پر وارد ہوتے ہیں ان کا جواب متکلمین کے بس سے باہر ہے، بجز اس کے کہ کامن سنس کے فیصلوں سے انکار کر دین یا مقدمات دلیل کے ثابت کرنے کے لئے طول طویل دلائل ایجاد کر کے بحث و مناقشہ کا دروازہ کھول دین،

غرض متکلمین نے قطعی دلیلیں وجود باری پر قائم کی ہیں وہ علاوہ اس کے کہ منطق بلکہ کامن سنس کے معیار پر پوری نہیں اترتیں عام لوگوں کی سمجھ سے بھی باہر ہیں اور اسلئے ان کو کفر و اسلام کی کسوٹی قرار دینا سخت غلطی ہے، علاوہ برین ان دلیلوں سے صرف ایک ملت اعلیٰ یا مخصوص درج کے ایک اچھے سے خیالی وجود کا

سلطنتناچہ متاخرین میں ایک نئی بحث یہ پیدا ہو گئی کہ اعتقاد علت کی بنا عالم کا حدوث ہے یا اسکان اور اس بحث نے یہاں تک طول لے لیا کہ اس پر محکم نہیں کہ وہ اگلیں، لیکن ان تمام مباحث کی خیالی بحثوں سے زیادہ وقت نہیں کہہ کر انکی بنیاد فلسفہ کے اس غلط خیال کے تسلیم کر لینے پر ہے۔ اسکان ایک واقعی حقیقت ہے یا ممکن کہ اس اصول کی بنیاد فلسفہ نے یہ ثابت کیا ہے کہ جو شے کے پہلے بھی اسکان پایا جاتا ہے حالانکہ یہ بات ایک معمولی جہ کا آدمی بھی سمجھ سکتا ہے کہ امکان واجب و غیر محض خیالی عقلم ہیں جو شے کے وجود کے بعد انسان کے ذہن میں آتے ہیں جو شے کے پہلے تھا وہ کسے ہو سکتا ہے پس اس بنا پر عالم کے اسکان کا فیصلہ کون کرے گا خدا یا جو ممکنات ظاہر ہے کہ ممکنات کا وجود اس وقت تھا نہیں اور خدا کا وجود تو اجماعی خود قابل بحث ہے،

ثبوت ہوتا ہے جو فلاسفہ کے خیالی واجب الوجود سے زیادہ حقیقت نہیں رکھتا، بخلات اس کے قرآن نے جو دلیلین قائم کی ہیں وہ سادہ و مبسطہ مقدمات پر مبنی ہیں جسے وحشی سے وحشی انسان بھی اسطرح تسکین حاصل کر لیتا ہے جس طرح ایک فلسفی، ان میں کوئی طول طویل مباحث نہیں کچھ لفظی و اصطلاحی بحثیں نہیں اور نہ ویسے خامض مقدمات ہیں، جیسے فلاسفہ اور تکلمین کی دلیلون میں ہوتے ہیں، اس کے علاوہ دوسرا وصف جو ان میں پایا جاتا ہے وہ یہ ہے کہ مقدمات سب کے سب یقینی ہیں جن پر مزید استدلال قائم کرنے کی ضرورت نہیں، ان تمام باتوں کے علاوہ بڑی بات یہ ہے قرآن کی دلیلون سے جو خود بخود ایسے خدا کا ثبوت نکل آتا ہے جو قادر و رحیم و دانا اور یکہ و تنہا ہے، بخلات فلاسفہ کی دلیلون کے کہ ان سے محض ایک خیالی خدا کا جو ذہن ثابت ہوتا ہے جو مزید تفصیل کے بعد کچھ نہیں رہتا اور نہ اس کے ان اوصاف کا حال معلوم ہوتا ہے جو ایک واقعی خدا کے نمایان شان میں بلکہ ان سے محض ایک ایسے وجود مطلق کا ثبوت ہوتا ہے جو حالت اطلاق میں نہ یہ ہوتا ہے نہ نہ یہاں نہ دیا اور پھر سب کچھ ہے اور کچھ بھی نہیں اور ظاہر ہے کہ ایسا خدا مذہب کے کس کام کا،

قرآن میں جو دلیلین قائم کی گئی ہیں وہ ابن رشد کے خیال میں دو طرح کی ہیں ایک کا نام اس نے دلیل عتائیہ رکھا ہے اور دوسری کا دلیل اختراع، پہلی دلیل کی تقریر یوں کی ہے کہ انسان کے علاوہ تمام کائنات انسان کے فائدہ کے لیے بنائی گئی ہے، اور یہ بات بغیر اس کے حاصل نہیں ہو سکتی تھی کہ کسی مرید و عالم ہستی نے اون کو پیدا کیا ہو، غرض اس دلیل کی بنیاد کائنات کے جاننے پر ہے اس لیے خدا نے اکثر جگہ آسمان و زمین کی چیزوں میں غور و تدبر کا حکم دیا ہے تاکہ اس ذریعہ سے اون کے جاننے کا علم حاصل ہو، اسی طرح دلیل اختراع کی تقریر یہ ہے کہ دنیا کی تمام چیزیں عدم سے وجود میں آئی ہیں اور ظاہر ہے کہ عدم سے وجود میں لانے کے لئے کسی موجود کی ضرورت ہے، اور وہ خدا ہے، حاصل یہ کہ قرآن مجید کے استدلال کی بنا اس اذعان پر ہے جو کائنات میں غور و تدبر کرنے سے انسان کے دل میں پیدا ہوتا ہے، اس لیے ان دلیلون سے عوام اور علماء دونوں کو تسکین حاصل ہوتی ہے، گو کائنات کے غور و تدبر میں دونوں کی حالت یکساں نہیں ہوتی، مگر یہ علم جس قدر زیادہ ہو گا

اسی نسبت سے اس اذعان میں بھی مزید قوت ہوگی علماء کا اذعان اولیٰ کی کمال و اقصیت کی بنا پر زیادہ قوی ہوتا ہے اور عوام اپنی کم علمی کی وجہ سے محض تسکین قلبی حاصل کرتے ہیں،

(۳) مسئلہ صفات باری

اس مسئلہ میں دو بحثیں ہیں ایک یہ کہ شرع نے تنزیہ و تشبیہہ کے کیا اصول بتائے ہیں، دوسرے یہ کہ اس بارے میں مشکلیں کی بدعتوں کا کیا درجہ ہے،

بات یہ ہے کہ انسان میں، جو اثرات المخلوقات ہیں، بہت سے وصف پائے جاتے ہیں جن میں سے بعض محض کمال ہیں، بعض محض نقص ہیں، اور بعض میں دونوں حیثیتیں پائی جاتی ہیں، اسی بنا پر انسان کی عقل علیٰ کا فیصلہ یہ ہے کہ خالق کو مخلوق سے برتر ہونا چاہیے، ایسے مخلوق کے صفات نقص سے خالق یقیناً مبرا ہوگا لیکن مخلوق کے جتنے کمال کے وصف ہیں وہ بھی خالق میں برتر و اثر حیثیت سے پائے جائینگے، تاکہ خالق میں نقص کا شائبہ تک نہ آنے پائے، قرآن مجید نے اس اصول کی جانب بار بار اشارہ کیا ہے، چنانچہ ایک مقام پر ہر افعیٰ یخلق لمن لا یخلق یا لیس کسئلہ شیء پس اس اصول کی بنا پر حسب ذیل اوصاف خالق میں ضرور پائے جانے چاہئیں، مگر اسی شرط کے ساتھ مخلوق سے خالق کو شائبہ نہ ہونے پائے، مثلاً صفت علم، صفت حیات، صفت قدرت، صفت ارادہ، صفت سمع و بصر، صفت کلام، لیکن اس کے خلاف

ملہ وجود باری پر قرآن میں جو استدلال کیا گیا ہو اس کی تفصیل کا یہ موقع نہیں در نہ بتلانے کی بات یہ تھی کہ اس باب میں قرآن کی دلیلین منقولہ کے معیار پر بھی پوری اور قوی ہیں، ابن رشد کا یہ خیال صحیح نہیں کہ قرآن کی دلیلین افعیٰ، دو طرح کی قسموں میں منحصر ہیں، قرآن مجید میں اکثر جگہ عالم کی ترتیب و تناسب سے بھی وجود باری پر استدلال کیا ہے اور حقیقت میں ہی ایک استدلال ہے جو اس وقت سے لیکر اس وقت تک ناقابل تردید تسلیم کیا گیا ہے، یہاں تک کہ حکماء کی روپ نے بھی آخری فیصلہ یہی کیا ہے کہ وجود باری اس استدلال سے بہتر کوئی استدلال نہیں ہو سکتا چنانچہ متاخرین فلاسفہ یورپ میں سے قیل نے اس دلیل کی تفریر کرنے کے بعد اسکی منطقی حیثیت بھی بحث کی ہے، اور ثابت کیا ہے کہ اس کی شکل و صورت طرق استدلال میں سے طریق طرد و بطلان ہوتی ہے،

حسب ذیل صفات نقص سے باری تعالیٰ برابر ہوگا، صفت موت، صفت نوم، صفت نسیان و خطا پذیری وغیرہ،
مشکلین خدا کے صفات کے مسئلہ میں حذف و اضافہ، تاویل و تعبیر، تنزیل و تفصیل اور حصہ و تیسرے کے مرکب
ہوئے ہیں، ابن رشد نے اس پر دلیرانہ نقد کیا ہے جو تفصیل وار حسب ذیل ہے: —

(۱) مشکلین کی پہلی غلطی یہ ہے کہ وہ صفات قدیمہ و صفات حادثہ کی تفصیل کرتے ہیں حالانکہ اس کا کوئی
ثبوت نہیں،

(۲) دوسری غلطی مشکلین کا یہ ایجاد کردہ سوال ہے کہ خدا کے صفات عین ذات ہیں یا زاید از ذات،
فلاسفہ اور معتزلہ عین ذات ہونے کے قائل ہیں اور اشاعرہ کہتے ہیں کہ نہ وہ عین ذات ہیں نہ زاید از ذات،
اشاعرہ کا یہ قول اپنی لاعلمی کا اظہار نہیں ہے، بلکہ معتزلہ کی طرح ایک تعین ہے، بہر حال اشاعرہ کی مراد یہ ضرور
ہے کہ خدا کے صفات کسی زاید از ذات حقیقت کا نام ہیں جو ذات سے الگ ہے، مگر اس سے منفک نہیں ہوتی،
ابن رشد کہتا ہے کہ کیا جمیست کے منہ اس سے زیادہ کچھ اور بھی ہیں کہ ایک حامل اور ایک محمول الگ الگ ہوں
اس کے علاوہ نصاریٰ بھی تو اسی طرح گمراہ ہوئے، لیکن ان تمام باتوں کے علاوہ اگر اس پر غور کیا جائے کہ
شریعت اس بارے میں ساکت ہے، تو اس بنا پر اشاعرہ اور معتزلہ دونوں اس بات کے لازم ٹھہرتے ہیں کہ

۱۔ ابن رشد نے صفات کمالیہ کی تیسری جگہ بے غائباً اس سے حصہ مراد نہیں، کیونکہ قرآن مجید میں ان صفات کمالیہ کے
علاوہ اور بھی صفات کمالیہ کا ذکر آیا ہے، مثلاً غضب، سحق، رضا، مقت، مغفرة، حلم، حکمت، وغیرہ، اس کے علاوہ ان
صفات میں باہم کوئی تفریق نہیں کی گئی ہے، نہ قدم و حدود کی اور نہ کسی اور طرح کی علاوہ برین جس طرح یہ سات صفات کمالیہ
مقتضیٰ اپنے انسان کی سمجھ سے باہر ہیں اسی طرح دوسرے صفات بھی، اس بنا پر ان سات صفات کمالیہ کو جو ابن رشد نے ذکر
کیے ہیں دیگر صفات کمالیہ سے کوئی امتیاز نہیں ہے ۲۔ ابن رشد کا یہ قول صحیح نہیں کیونکہ اشاعرہ ان صفات کو خدا کی ذات
سے غیر منفک مانتے ہیں، اور نصاریٰ کے اتنا شتم ثلثہ خدا کی ذات سے منفک ہو گئے، یہاں تک کہ ان میں سے ایک کا مستقل وجود صحیحین
دوسرے کا روح القدس میں اور تیسرے کا خدا میں ظاہر ہوا،

شریعت میں انھوں نے اضافہ کیا، یعنی بالفاظ دیگر اشاعرہ اور معتزلہ دونوں میں سے کوئی بھی اس مسئلہ میں شریعت کے جادہ مستقیم پر قائم نہیں رہا،

(۳۲) تیسری غلطی یہ ہو کر تشبیہ و تنزیہ کا جو اصول قرآن نے بتایا ہے اسے محکمین نے مرعی نہیں رکھا، اور بعض

ایسے سلبی صفات خدا کے لیے ثابت کیے جو اس اصول کے خلاف تھے یا اس پر منطبق نہیں ہوتے تھے،

(۳۳) محکمین نے خدا کی جسمیت کا انکار کیا حالانکہ شریعت اس بارے میں ساکت تھی، بلکہ قرینہ اثبات کا

پہلو نفی کے پہلو سے زیادہ قوی نظر آتا ہے، مثلاً خدا نے وجہ دید کا اثبات کیا ہے، لیکن سبھی بات یہ ہے کہ ہمیں جسمیت کا

نہ سرے سے انکار کرنا چاہیے اور نہ اثبات اور اگر کوئی پوچھے تو یہ کہہ دینا چاہیے ”لیس کثرت شئی“ اور اس کے چند وجوہ

(۳۴) خدا کی جسمیت کا انکار نہ کسی عقلی دلیل سے ثابت ہوتا ہے، اور نہ نقلی سے اور جو دلیل محکمین نے قائم

کی ہیں وہ منطق کے معیار سے بھی گری ہوئی ہیں، اور شریعت سے بھی ان کی تائید نہیں ہوتی،

(۳۵) جھوٹے ذہن میں کسی ایسے موجود کا تخیل پیدا نہیں ہو سکتا جو جسم نہ ہو،

(۳۶) بڑی بات یہ ہے کہ اگر جسمیت کا انکار کر دیا جائے تو پھر بہت سی باتوں کا انکار کرنا پڑے گا، مثلاً

قیامت کے روز رؤیت باری کا،

(۳۷) اس کے علاوہ اگر جسمیت کا انکار کر دیا جائے تو حدیث میں قیامت کے جو حالات مذکور ہیں کہ

خدا عرش پر اس طرح تلکون ہوگا وغیرہ انکا بھی انکار کرنا پڑیگا اور اس طرح ساری شریعت مآول یا محرت

ہو کے رہ جائیگی اور قیامت کی اس تفصیل سے تہویل وغیرہ کا جو فائدہ حاصل ہوتا ہے وہ بھی جاتا رہیگا،

یہی وجہ تھی کہ حب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے وجہ کے حالات کے بیان میں اس کی شناخت بتائی تو یہ

کہا کہ انہی کے لیے باعورت اور یہ نہیں کہہ کہ وہ جو جسمہ واللہ لیس مجسمہ غرض شریعت کی تمام تصریحات

یہ کہیں تپہ نہیں چلتا کہ اس نے خدا کی جسمیت سے انکار کیا ہے،

(۳۸) سلف خدا کی جہت کے قائل تھے معتزلہ نے سب سے پہلے اس کا انکار کیا اور پھر اشاعرہ نے

مذکر کی تائید کی، حالانکہ ظاہر شریعت کل کی کل خدا کی جہت کے تسلیم کرنے پر مبنی تھی، فرشتہ آسمان سے وحی لیکر آپ کے پاس آتا ہی، آپ آسمان پر تشریف لجاتے ہیں اور آخر میں خدا سے باتیں ہوتی ہیں، خدا عرش پر جو سب سے اوپر ہی ممکن ہوتا ہی، غرض اس طرح کی تصریحات سے شریعت کا کوئی حصہ خالی نہیں، مشکلیں کہتے ہیں کہ جہت کے تسلیم کرنے سے خدا کی حمیت بھی ماننا پڑے گی، لیکن تم اس میں کوئی حرج ہے اور نہ اس میں کوئی نقصان ہے، اس کے علاوہ جہت کے لیے حمیت کچھ لازم بھی نہیں ہی، حامل یکفر بلیت جہت کا انکار کہیں بھی مفہوم نہیں ہوتا،

لیکن اب ابن رشد کے اس تمام نقد و تبصرہ کے پڑھ جانے کے بعد خود فیصلہ کر دو کہ کیا محدثین سلف کے اس سے زیادہ کچھ اور بھی خیالات تھے؟

(۴) مسئلہ جبر و قدر

جبر و قدر کا مسئلہ فلاسفہ کے درمیان ہمیشہ سے معرکہ آرا رہا ہے، بیسویں صدی کے بیشتر جبر اس قسم کے مسائل عموماً سادی منطق سے حل کیے جاتے تھے اس مسئلہ میں دو فرق تھے، لیکن اب طبیعیات کی ترقی اور قانونِ توارث کے اہم مادی و نفسی انکشافات نے مسئلہ کو بالکل صاف کر دیا ہی اور اب علمی حیثیت سے جبر کا مذہب تسلیم کر لیا گیا ہی جو کچھ لٹریچر سائنس کے مصنفین اب بھی انسان کو با اختیار مانتے ہیں، لیکن یہ محض اد کا ایک مفروضہ خیال ہی جو علمی علوم کے لیے ناگزیر طور پر تسلیم کرنا پڑتا ہے، ورنہ کوئی علمی دلیل اس پر قائم نہیں ہوئی ہے،

نہ ہی پہلو سے اگر اس پر نظر ڈالی جائے تو انسان کی عقل میں چکا چوند سی پیدا ہو جاتی ہی، عمر نامذہب کی بنا عذاب و ثواب آخرت پر ہے، لیکن دوسرے الفاظ میں اسکے معنی ہی یہ ہیں کہ انسان اپنے افعال کا آپ ہی ذمہ دار ہی، اس کے برعکس مذہب اس پر بھی زور دیتے ہیں کہ انسان کچھ نہیں کر سکتا، جو کچھ کرتا ہی خدا کرتا ہے اور انسان محض ایک بولنے والی شے سے زیادہ حیثیت نہیں رکھتا، قرآن میں بھی

دونوں طرح کی آیتیں موجود ہیں جس کے سبب سے قدرتا مسلمانوں میں دو فریق پیدا ہو گئے ہیں، معتزلہ کا خیال یہ ہے کہ انسان کے افعال اوس کے اختیار سے صادر ہوتے ہیں بلکہ وہ اپنے افعال کا خود خالق ہے اس کے مقابلہ میں جبریتہ انسان کو مجبور محض مانتے ہیں، انشاعہ نے دونوں فریقوں میں مصالحت کے خیال سے کسب کا پردہ ایجاد کیا، لیکن اوں کی یہ کوشش حقیقت مصالحت نہیں بلکہ کسب کی آڑ میں جبر کا مخفی اعتراف ہے، جب انسان کے کسب کو بھی ادھون نے خدا کا مخلوق تسلیم کر لیا تو پھر اب جبر کے ماننے میں کونسی کسر باقی رہی؟

غرض جہاں تک اولہ سمیعہ کا تعلق ہے اس گروہ کا سلطنتا شکل ہے، بڑی وقت یہ ہے کہ اولہ سمیعہ کس طرح عقلی دلیل بھی اس بارے میں متعارض ہیں، علوم طبعیہ اس بات پر زور دیتے ہیں کہ انسان کا ارادہ اوس کے خیال کے تابع ہے اور اوس کا خیال دیگر اسباب خارجی سے پیدا ہوتا ہے، مثلاً تربیت و تعلیم وراثت عادت وغیرہ، تو اس لحاظ سے انسان کے کل افعال طبعی حیثیت سے محض چند علل خارجی کے معلول ہیں، جن پر اس کا کوئی اختیار نہیں، دوسری طرف علی علوم مثلاً اخلاق، قانون، اور بالٹیکس کا تقاضا یہ ہے کہ افعال انسانی کے اغراض الگ الگ متعین کئے جائیں اور انسان پر اس کے افعال کی ونداری عاید کی جائے اور ظاہر ہے کہ یہ انسان کو سراسر مختار تسلیم کرنا ہے، غرض اس مشکل کے حل کرنے کی جتنی تدبیریں ہیں سب مایوس کن ہیں اور کسی تدبیر سے انسان کی رسائی اس مسئلہ میں صحیح نتیجہ تک نہیں ہوتی،

ابن رشد کے علاوہ دیگر حکمیں نے جبر و قدر میں سے ایک ایک قول اختیار کر لیا تھا، اور اپنے مخالف فریق کو کفر و شرک کا الزام دیتے تھے، لیکن ابن رشد نے ان سمجھوتوں سے احتلا کیا، اس کی تقریر کا حاصل حسب ذیل ہے:-

ارادہ انسان کی ایک کیفیت نفسی جو جس کا انتفاء ہے کہ انسان سے کچھ افعال صادر ہوں لیکن انسان کے ارادہ کی پیدائش اس کے اندر سے نہیں ہوتی، بلکہ اس کی پیدائش چند خارجی اسباب پر

موقوف ہوتی ہے اور صرف یہی نہیں کہ ان بیرونی اسباب سے ہمارے ارادہ میں استحکام پیدا ہوتا ہو بلکہ ہمارے ارادہ کی تعیین و تحدید بھی انھیں اسباب پر موقوف ہے، ارادہ صرف اس انجذاب قلبی یا ہرب طبعی کا نام ہے جو کسی نافع یا مضر شے کے تخیل یا وقوع خارجی کی وجہ سے ہمارے اندر پیدا ہوتا ہے، تو اس بنا پر خود ارادہ کا وجود بھی ایک حد تک بیرونی اسباب ہی پر موقوف ہے، اس کی مثال یہ ہے کہ جب کوئی خوش ناچیز عمارت نگاہ کے سامنے آتی ہے تو ہمیں خواہ مخواہ اس کے جانب میلان ہوتا ہے، یا جب کسی بدناس یا پرہیت شئی پر نگاہ پڑتی ہے تو طبیعت خواہ مخواہ اس کے جانب کھینچتی ہے، یہی ہرب و انجذاب کی کیفیت ارادہ ہے، لیکن جب تک کوئی ایسی بات پیش نہیں آئی تھی جو ہمارے ارادہ کو اکساتی اس وقت تک خود ارادہ کا بھی وجود نہ تھا، لیکن یہ بیرونی اسباب بھی خود بے ترتیب وقوع پذیر نہیں ہوتے بلکہ اپنی بیرونی علتوں کے تابع ہوتے ہیں، تو اس بنا پر ہمارے اندر ارادہ کی کیفیت بھی بے ترتیب اور بے وقت نہیں پیدا ہو سکتی بلکہ سلسلہ اسباب کی طرح ارادہ کا بھی ایک مرتب سلسلہ ہوگا، جس کی ہر کڑی سلسلہ اسباب کی طرح بیرونی کڑی سے ملی ہوگی، اس کے علاوہ خود ہمارا نظام جسمانی بھی، جس پر ایک بڑی حد تک ہمارے ارادوں کا مدار ہے، ایک خاص نظام کے ماتحت ہے، اور یہ تینوں سلسلہ اسباب و مسببات ایک دوسرے سے جڑے ہوئے ہیں، اسی کا نام قضا و قدر ہے، ان تینوں سلسلوں کے تمام جزئیات و فروغ عقل کی دسترس سے باہر ہیں، ہمارے نظام جسمانی میں جو تغیرات واقع ہوتے ہیں وہ تمام تر ہمارے شعور سے ماوراء ہوتے ہیں، اسی طرح بیرونی دنیا میں جو عوالم و مؤثرات ہمارے نفسانی حیات پر عمل کرتے ہیں، وہ بے انتہا ہونے کے علاوہ غیر شاعرانہ حالت میں ہم پر عمل کرتے ہیں، تو اس بنا پر اکثر ان بیرونی و اندرونی عوالم و مؤثرات کا فراہم کرنا بلکہ ان کا علم حاصل کرنا بھی طاقت بشری سے باہر ہوتا ہے، یہی سبب ہے کہ انسان قضا و قدر کے سامنے بیچارہ و بیکس ہے، وہ چاہتا کچھ ہے اور ہوتا کچھ ہے، اس کی وجہ یہی ہے کہ حالت شعور میں جو عوالم اس پر اثر کرتے ہیں ان کی بنا پر وہ اکثر کسی خاص بات کا ارادہ کرتا ہے،

لیکن یہ نہیں جانتا کہ غیر شاعرانہ طور پر اس پر کون کون عموال اس وقت اثر کر رہے ہیں، اور اون کا اثر
آئندہ کیا ہوگا، پس جب ان غفی عموال کی طاقت زبردست ہو کر اس کے اگلے ارادوں میں عظیم انسان
تغیر کر دیتی ہو تو اس وقت اس کو نظر آ جاتا ہے کہ میرا ارادہ عموال کے مقابلہ میں بالکل بے بس رہا تھا،

(۳)

ابن رشد اور غزالی

مسلمانوں میں جب فلسفہ کا رواج ہوا تو نئی ضرورتوں کی بنا پر ایک نیا علم کلام ایجاد ہو گیا جس میں
ملاحظہ اور دیگر غیر مسلم فرقوں کا رد کیا جاتا تھا، یہ نیا علم عقلی کلام تھا، علامہ شہرستانی لکھتے ہیں کہ حقیقت میں
اس علم کلام کا نام علم کلام بھی اسی وقت سے پڑا اور نہ پہلے یہ علم کسی خاص نام سے مشہور نہ تھا، اس علم کلام
کے بانی معتزکہ تھے، وہ اسلام میں نئے عقیدوں کے اضافہ کے ساتھ ساتھ فلسفہ و منطق کا رد بھی کرتے جاتے
تھے، اس کے لئے اون کو ضرورت پڑتی تھی کہ فلسفیانہ لب و لہجہ اختیار کریں، چنانچہ اس کا لازمی نتیجہ یہ ہوا
کہ عقیدہ کے فرق کے ساتھ عقاید کے اصطلاحات و اصول میں بھی فرق ہو گیا، بہت سے نئے نئے مسائل نکل
آئے اور نئی نئی اصطلاحیں پیدا ہو گئیں، علمائے سلف یہ تعلیم دیتے تھے کہ خدا کو ایک مانو، لیکن یہ نہ پوچھو کہ

ابن رشد کا یہ فلسفہ تقدیر گو زمانہ حال کے سائنٹفک اکتشافات کے موافق ہے لیکن اس ساری تقریر کا خلاصہ جبر کے
اعتراف کے علاوہ اور کیا ہو سکتا ہے۔ صرف ایک معمولی سا پردہ ارادہ کا رہ گیا ہے جس کا چاک کر دینا کچھ مشکل نہیں
خصوصاً زمانہ حال میں جب کہ نفسی تحقیقات سے یہ بات پایہ ثبوت کو پہنچ گئی ہے کہ انسان کی حیات انفرادی کا بیشتر
حصہ کیفیات غیر شعوری پر مشتمل ہے اور تقریباً حصہ کیفیات شعوری کا جو بچہ بھی ہے وہ بھی قانون وراثت اور تقوید و تکرار کے ماتحت
رہتا ہے۔ نواب اس کے بعد ارادہ کیلئے کوئی گنجائش ہی باقی نہ رہتی،

وہ کیونکر ایک ہے، وہ سمیع و عظیم و قدیر ہے، لیکن اس کا کھوج مت کرو کہ اس کا علم اس کی سماعت اور قدرت کیسی ہے، خدا کے موصوفہ ہیں لیکن یہ نہیں معلوم کہ نہ کچھ کیسے ہیں اور بالآخر یہ بھی معلوم ہے کہ خدا کے صفات ہیں لیکن یہ پتہ نہیں لگتا کہ وہ اس کے عین ذات ہیں یا اس سے خارج، غرض علمائے سلف کو اس بات پر بڑا اصرار تھا کہ حقائق شریعت کی گڑہیں نہیں کھل سکتیں اور نہ جہن کھلنا چاہئیں، لیکن معتزلہ ان مسائل میں نہ صرف بحث کرتے تھے، بلکہ اس بارے میں جوابات جس کی زبان سے نکل جاتی تھی وہ ایک مذہب بن جاتی تھی، اور اس طرح فلسفہ کے اثر ان فرقوں نے شریعت کو باز کچھ بنا رکھا تھا غرض ابتدا میں گو اس علم کی ایجاد اسلئے ہوئی تھی کہ فلاسفہ اور ملاحہ کار دیکھا جائے، لیکن بالآخر فلسفہ کی آمیزش کے سبب سے خود اس علم کی صورت سبج ہو گئی اور نیرا فلسفہ ہو کر رہ گیا، آخر میں جب نوبت یہاں تک پہنچی کہ اعتزال سے گذر کر زندہ و الحاد پھیلنے لگا تو اس وقت محدثین کے گرد وہ مین حرکت پیدا ہوئی، علم کلام نقلی کے جو طریقے پہلے سے مروج تھے وہ اس وبائے عام کے مٹانے سے قاصر تھے، امام ابو الحسن اشعری نے بھی اعتزال کے برخلاف بصرہ میں علم بنادیا بتدکیم، علمائے سلف اور معتزلہ میں بعد المشرقین تھا، امام ابو الحسن اشعری نے اس بعد و فلا کو پکڑنا چاہا، فقیہ تشبیہ کے باوجود خدا کے لیے صفات بھی ثابت کیے، تنزیہ میں ایک متوسط طریقہ اختیار کیا، اور معتزلہ کی بہت سی بدعتوں کو رد کیا، غرض علم کلام کے جو طریقے مروج تھے ان کے علاوہ ایک ایسے طریقہ کی بنا ڈالی جو نہ بالکل علمائے سلف کے طریقہ کے موافق تھا اور نہ معتزلہ کی بدعتوں کا اس میں نام و نشان تھا، اتفاق سے امام اشعری کی خوش قسمتی یہ تھی کہ ابو بکر باقلانی ان کے طریقہ میں داخل ہو گئے، اب تک اشعریت میں فلسفہ کا میل نہ تھا، لیکن باقلانی نے فلسفہ کی باتا عدہ تسلیم پائی تھی، انھوں نے ایک نئے طریقہ سے اشعریت کی تہذیب و تدوین شروع کی، یعنی عقلی مقدمات کا اضافہ کر کے فلسفہ کا زور توڑنے لگے اور اس چکر چلی سے فلسفہ پر حملہ کیا کہ اس کے متون ایک باریگی منہدم ہو گئے، بیوی جو فلسفہ کا کارفرمائے غیر مسئلوں تھا کسی سے باطل کیے باطل نہیں ہوتا تھا باقلانی نے اس کو باطل کر کے

جز ولا تجزئ کی تفسیر سی کو زندہ کیا جس سے انکا مقصود یہ تھا کہ استمرار مادہ کا نظریہ باطل ہو جائیگا نیز
حشر اجساد کے ثبوت میں بھی اس سے انسانی ہوگی، اسی طرح یہ سائل بھی کفلاہ محال نہیں ہے، عرض کا
قیام عرض کے ساتھ نہیں ہو سکتا، ایک عرض کا بقا دوزمانوں میں محال ہے وغیرہ باقلانی کے ایجاد کردہ
ہیں، جن پر متاخرین اشاعرہ کے دلائل کی بنیاد ہے، باقلانی کے بعد امام الحرمین ابو المعانی نے اس پر اور
اضافہ کیا اور غزالی نے اس طرز کو اس قدر ترقی دی کہ امام اشعری کے وضع کردہ اصول سے اس کو
کوئی مناسبت نہ رہی۔

اشعریت و فلسفہ کا یہ تضاد عجیب و غریب تھا، کوئی میدان ایسا نہ تھا جہاں یہ دونوں حریف
لڑتے نظر نہ آتے ہوں، ان منازعات میں جن لوگوں نے حصہ لیا وہ حسب ذیل اشخاص تھے، علامہ
اسفرائینی، ابو بکر باقلانی، ابن فورک، امام الحرمین، امام غزالی، امام رازی، امام الحرمین نے جدت
یہ کی فلاسفہ کی منطق پر بھی حملہ آور ہوئے اور قیاس کے مقابلہ میں استقرائ کی حمایت کی لیکن اس کے جو اصول
مرتب کئے وہ بیکار یا ناقص تھے، اس کے علاوہ امام رازی بھی مذہب کے اچھے وکیل ہیں، لیکن سب سے
زیادہ جن صاحب کی شہرت ہوئی وہ امام غزالی تھے، چنانچہ آج تک وہ فلسفہ کے خطرناک دشمن شمار کئے جاتے ہیں
خاص کر ابن رشد نے جب ان کا کھلے میدان میں مقابلہ کیا تو اس وقت صاف نظر آنے لگا کہ امام غزالی
فلسفہ کے مقابلہ میں جتہ الاسلام ہیں،

امام غزالی ابتدا میں بہت بڑے فلسفی تھے اور از خود مطالعہ سے فلسفہ حاصل کیا تھا، اس دور میں
امام صاحب نے منطق و فلسفہ میں بہترین کتابیں تصنیف کیں، حکم النظر اور معیار العلم منطق میں و تعامل و تعامل
فلسفہ میں نادر کتابیں ہیں، لیکن ایک عرصہ کے بعد ان کے خیالات میں تغیر ہوا اور فلسفہ سے نفرت ہو گئی تو علم کلام
کی جانب توجہ کی، مگر اس سے بھی اون کی تشفی نہ ہوئی، آخر الامرتصوف کے دامن میں پناہ لی، لیکن صوفیوں کی

بزم میں آکر اون کے خیالات اس قدر ترقی پذیر تھے کہ عام پسند نہ رہے تھے، چنانچہ اس دور میں جو کتابیں تصنیف کیں ان کا نام ہی مضمون بہ علی غیر اہلہ رکھا، ان واقعات کو خود امام صاحب نے ایک رسالہ میں منضبط کیا ہے، لیکن امام صاحب کے اس تغیر خیال کے بابت ابن رشد کی رائے سننے کے قابل ہے شریعت میں تاویل کی وجہ سے جو مفاسد پیدا ہوئے ہیں اون کو ایک لطیف تشبیہ میں بیان کرنے کے بعد کہتا ہے،

”اسلام میں سب سے پہلے خوارج نے فساد پیدا کیا، پھر معتزلہ نے، پھر اشاعرہ نے، پھر مونیہ نے اور سب سے آخر میں غزالی نے، پہلے ادھون نے مقاصد الفلاسفہ ایک کتاب لکھی جس میں حکماء کی رایوں کو کھوکھو کر کے کم و کاست نقل کر دیا، اس کے بعد تہافت الفلاسفہ تصنیف کی جس میں تین مسائل میں فلاسفہ کی اس بنا پر کفر کی کہ ادھون نے خرق اجماع کیا، یہ کتاب مجموعہ اباطیل و شبہات ہے، اس کے بعد جابر القرآنی میں غزالی نے خود تصریح کی کہ تہافت الفلاسفہ محض نقل کی کتاب ہے، اور میرے اصلی خیالات مضمون بہ علی غیر اہلہ میں مندرج ہیں، اس کے بعد غزالی نے مشکوٰۃ الاقوال ایک کتاب لکھی جس میں مراتب عارفین کی وضاحت کر کے یہ ثابت کیا کہ تمام عناد اصلی حقیقت سے ناواقف ہیں بجز اون لوگوں کے جو باری تعالیٰ کے متعلق فلاسفہ کے عقیدہ کو صحیح مانتے ہیں، اس تصریح کے باوجود متعدد مقامات پر غزالی نے یہ تصریح بھی کی ہے کہ علم الہی محض ظن و تخمین کا نام ہے، اور اسی بنا پر متعدد من الضلال میں حکماء پر طعن کیا ہے اور پھر خود ہی یہ ثابت کیا ہے کہ علم حلیہ و فکر سے حاصل ہوتا ہے، غرض غزالی کے خیالات اس قدر منتشر و پراگندہ ہیں کہ اون کے اصلی خیالات کا معلوم کرنا نہایت مشکل ہے۔“

مذکورہ بالا اقتباس میں ابن رشد نے امام غزالی کے اودار خیالات کی جو تشریح کی ہے اس کی تصدیق ہر شخص کو

ان کی تصنیفات سے ہو سکتی، اور وہ خود بھی اس کے معترف ہیں، لیکن یہاں ہم کو ان کی تمام تصنیفات میں سے صرف تہافت الفلاسفہ سے بحث ہے، جس میں انھوں نے فلسفہ کی تردید کی ہے، جس بنا پر ان کو یہ کتاب لکھنے کا خیال پیدا ہوا اور اس کو انھوں نے خود دیباچہ میں لکھا ہے، چنانچہ لکھتے ہیں،

ہمارے زمانہ میں بعض لوگ ایسے پیدا ہو گئے ہیں جن کو اپنے متعلق پر حسن ظن ہے کہ انکا دل و دماغ عام آدمیوں سے ممتاز ہے، چنانچہ اس زعم باطل کی بنا پر وہ مذہب کے قیود سے آزاد ہو گئے ہیں، حالانکہ واقعہ یہ ہے کہ ان کو محض تقلید نے گمراہ کیا ہے، یعنی سقراط، بقراط، افلاطون، ارسطو وغیرہ کے نام سکر اور پر عجب طاری ہو گیا، اور فلسفہ پڑھ کر ان کو حکماء کے بابت یہ خیال پیدا ہو گیا کہ عقل و فہم میں ان کی کوئی ہمسری نہیں کر سکتا، پس جب انھوں نے یہ دیکھا کہ یہ فلاسفہ باوجود اتنی عقل و قوت کا دستِ مذہب کے قیود سے آزاد تھے تو وہ یہ سمجھنے لگے کہ مذہب لغو و باطل ہے ورنہ فلاسفہ کیوں مذہب سے آزاد رہتے،

تمہید میں اور باتیں بھی بیان کی ہیں جن کو ہم اپنے موقع پر نقل کرینگے اس کے بعد فلسفہ کیسے پس منسلکوں کو لیکر انکار کیا ہے، گو اس طویل فہرست میں فلسفہ کے تمام مسائل کھینچ جان کر آگئے، مگر لے ان میں مسئلوں کی تفصیل یہ ہے،

(۱) حکماء کے اس دعویٰ کا ابطال کہ عالم ازلی ہے،

(۲) اس دعویٰ کا ابطال کہ عالم ابدی ہے،

(۳) فلاسفہ کا یہ خیال کہ خدا صانع عالم ہے، دعویٰ کا ہے، ورنہ ان کے اصول کے مطابق خدا صانع عالم نہیں ہو سکتا،

(۴) یہ بحث کہ فلاسفہ خدا کا وجود ثابت کرنے سے عاجز ہیں،

(۵) فلاسفہ خدا کی توحید نہیں ثابت کرتے،

(۶) فلاسفہ کے اس دعویٰ کا ابطال کہ خدا کے صفات نہیں ہیں، (بقیہ حاشیہ صفحہ آئندہ پر)

آخر میں امام صاحب کی یہ ساری کوششیں رائیگان ہو گئی، کیونکہ اول تو انھوں نے صرف تین مسائل میں فلاسفہ کی تکفیر کی اور باقی مسائل کے متعلق یہ فیصلہ کیا کہ ان کو مذہب سے کوئی تعلق نہیں، دوسرے اس وجہ سے کہ اکثر جگہ تو محض فلاسفہ کی دلیلین رو کی ہیں ورنہ فلاسفہ خود ان مسائل کے خلاف نہ تھے، مثلاً مشکلیں کی طرح فلاسفہ بھی خدا کو ایک مانتے ہیں اور اس پر عقلی دلیل قائم کرتے ہیں، مگر امام غزالی نے فلاسفہ کے اس خیال کو بھی رو کیا حالانکہ اس کا رد کرنا بیکار تھا، ابن رشد نے امام صاحب کی اس

(بقیہ حاشیہ گذشتہ) (۸) حکما کا یہ قول غلط ہے کہ خدا جنس و فصل نہیں،

(۹) فلاسفہ کا یہ دعویٰ ثابت نہیں ہو سکتا کہ خدا کی ذات بسیط محض بلا ہمیہ ہے،

(۱۰) یہ بحث کہ فلاسفہ خدا کی جمیت کا انکار نہیں کر سکتے،

(۱۱) فلاسفہ کو دہریہ ہونا لازم ہے،

(۱۲) فلاسفہ یہ ثابت نہیں کر سکتے کہ خدا اپنے سوا کسی اور کو جانتا ہے،

(۱۳) فلاسفہ یہ ثابت نہیں کر سکتے کہ خدا انہی ذات کو جانتا ہے،

(۱۴) فلاسفہ کا یہ دعویٰ غلط ہے کہ خدا جزئیات کو نہیں جانتا،

(۱۵) فلاسفہ نے آسمان کی حرکت کی غرض جو بیان کی ہے وہ باطل ہے،

(۱۶) فلاسفہ کا یہ دعویٰ غلط ہے کہ آسمان تمام جزئیات کے عالم ہیں،

(۱۷) خرق عادت کا انکار باطل ہے،

(۱۸) فلاسفہ یہ ثابت نہیں کر سکتے کہ روح ایک جوہر ہے جو نہ جسم ہے نہ عرض،

(۱۹) فلاسفہ یہ ثابت نہیں کر سکتے کہ روح ابدی ہے،

(۲۰) حشر اجساد کا انکار باطل ہے،

کتاب کا رد لکھا ہو، ہم یہ فیصلہ تو آگے چل کر کریں گے کہ امام صاحب اور ابن رشدین سے کوئی کامیاب ہوا یا نہیں، لیکن یہاں پر وہ رائے سن لینا چاہئیں جو ابن رشد نے اس کتاب کے متعلق جا بجا ظاہر کی ہیں، ابن رشد کے ذہن میں اس کتاب کی وقعت نہ تھی کیونکہ وہ اس کے دلائل کو برہان سے کم رتبہ سمجھتا تھا چنانچہ ہم اون میں سے بعض راویوں کو ایک خاص موقع سے اقتباس کر کے لکھتے ہیں، ایک مقام پر امام صاحب پر یوں حملہ کرتا ہے،

ان مسائل کی تحقیق صرت و شخص کر سکتا ہو جس نے فلاسفہ کی کتابوں کا بغور مطالعہ کیا ہو، (مطلب یہ کہ امام صاحب فلسفہ میں کچے ہیں، کیونکہ ابن سینا کے علاوہ کچھ نہیں جانتے) غزالی جو یہ اعتراض کرتے ہیں اس کی دو وجہیں ہو سکتی ہیں یا تو وہ تمام امور سے واقف ہیں اور پھر اعتراض کرتے ہیں اور یہ اصرار کا فعل ہے اور یا ناواقف ہیں اور باوجود اس کے اعتراض کرتے ہیں اور یہ جاہلون کی شان ہے، لیکن غزالی دونوں باتوں سے برہی ہیں معلوم یہ ہوتا ہے کہ یہ غرور و ہانت ہے جس نے اون کو یہ کتاب لکھنے پر مجبور کیا اور کیا عجب ہے کہ اس ذریعہ سے وہ لوگوں میں مقبولیت حاصل کرنا چاہتے ہوں۔

ایک جگہ لکھا ہے کہ امام غزالی اعتراض و اعتراض کر کے ناظرین کو حیرت میں ڈال کر اپنا نفوذ قائم کرنا چاہتے ہیں ورنہ اون کے دلائل محض لغو اور سفیاناہ ہیں، ایک جگہ لکھا ہے کہ سفیاناہ دلائل و اعتراضات کی ترتیب و تالیف پر امام صاحب شاید اس وجہ سے مجبور ہو گئے ہیں کہ اون کو اپنی ذات کی برائت مقصود تھی یعنی چونکہ زمانہ پر آشوب اور فلسفہ بدنام تھا اسلئے یہ کتاب لکھ کر غزالی نے یہ ثابت کرنا چاہا ہے کہ وہ فلاسفہ کے عقائد کو نہیں مانتے،

غرض جا بجا ابن رشد نے امام غزالی پر سخت سخت حملے کئے ہیں اور یہ ثابت کیا ہے کہ غزالی فلسفہ کے

دشمن ہیں ابن رشد جو فلسفہ کا وکیل ہے یہ دیکھ کر کس قدر جزبہ ہوتا ہو گا کہ امام غزالی نے فلسفہ کی دھجیان
اڑا دیں اسلئے امام صاحب کی نسبت ان درشت کلمات کے استعمال میں وہ ایک حد تک مجبور تھا لیکن
دونوں میں واقعی محاکمہ کی غرض سے ہم مسئلہ خرق عادت کو منتخب کرتے ہیں، جس پر دونوں کی تقریریں
مقابلۂ سن لینے کے بعد یہ فیصلہ آسانی ہو سیکے گا کہ دونوں میں سے کون حق بجانب تھا،

ایک حکیم جب اختیارات علیہ کے ذریعہ سے اشیاء کی باہمی نسبتوں اور علاقوں کو دریافت کر کے قوانین
نظرت کا علم حاصل کرنا چاہتا ہے تو اس کو عالم کی تمام چیزوں میں ایک حیرت انگیز ربط و تناسب نظر آتا ہے
وہ دیکھتا ہے کہ ہر نئے حادثہ کے پہلے بعض حادثے اور بھی ہوتے ہیں جن سے اس نئے حادثہ کی پیدائش ہوتی ہے
اس بنا پر وہ یقین کرتا ہے کہ عالم کی تمام چیزوں کے درمیان ایک "لزومی علاقہ" پایا جاتا ہے جس کا نام علاقہ
علیت ہے، لیکن اس کے خلاف جب ایک مشکل اس بات پر غور کرتا ہے کہ دنیا کی کسی چیز میں تولید و خلق کی
قوت نہیں بلکہ تمام چیزوں کا خالق صرف خدا ہے جو باوجود خالق عالم ہونے کے عالم و مرید بالذات بھی ہے
یعنی جو بات کرتا ہے اپنے اختیار سے کرتا ہے، وہ کسی "لزومی علاقہ" کا پابند نہیں بلکہ یہ "لزومی علاقہ" محض اس کی
عادت جاریہ کا نام ہے جو کبھی کبھی منسوخ ہو جاتی ہے اور جس کو انسان کی کوتاہی میں عقل غلطی سے لزوم و وجوب
سمجھنے لگتی ہے تو ان تمام باتوں کے غور کرنے کے بعد وہ اس قطعی نتیجہ تک پہنچتا ہے کہ عالم کی کسی چیز میں کوئی لزوم
نہیں پایا جاتا عالم صرف قادر مطلق خدا کے اشارہ چشم پر قائم ہے وہ جو تغیر چاہے کر سکتا ہے، یعنی دوسرے
لفظوں میں قوانین نظرت محض دھوکا ہیں اور عالم کسی قانون لزوم کا پابند نہیں،

الغرض یہ دو متضاد مجہول خیال ہیں، فلسفہ نے ہمیشہ پہلے خیال کی جنبہ داری کی ہے اور اریان
و مذاہب نے دوسرے کی، مذاہب کی بنیاد ہی اس بات پر ہے کہ نبی سے عجائب و غرائب باتیں ظہور پذیر
ہوتی ہیں، وہ فرشتہ سے بات چیت کرتا ہے، وہ لکڑی کو سانپ بنا دیتا ہے، پتھر پر اپنی لامٹی دے مارتا ہے،
اور اس سے پانی اُبٹنے لگتا ہے، تاہم ایزدی سے اس کو اپنے مخالفین پر فتح حاصل ہوتی ہے، غرض

دنیا میں خود اوس کی ذات ہی عجیب و غریب باتوں کا مجموعہ ہوتی ہے، مشکلیں اگر اس سلسلہ میں فلاسفہ کی مخالفت نہ کریں تو مذہب کے ستون منہدم ہو جائیں، چنانچہ غزالی نے بھی تہافت الفلاسفہ میں اس مسئلہ پر بحث کی ہے، غزالی کہتے ہیں،

”فلاسفہ کا خیال ہے کہ علت و معلول کا افتراں جزو ظاہر میں نظر آتا ہے وہ ایک لازمی علامت ہے“
 بنی بر جس کی بنا پر یہ ناممکن ہے کہ علت کے بغیر معلول اور معلول کے بغیر علت پائی جائے، کل طبیعیات کی بنا اسی مسئلہ پر ہے، لیکن ہم جو اس کے خلاف ہیں تو اس کی وجہ یہ ہے کہ اس کے ماننے سے معجزات انبیاء میں قدح ہوتی ہے، کیونکہ اگر یہ تسلیم کر لیا جائے کہ عالم کی ہر چیز میں لازمی علامت پایا جاتا ہے تو اس صورت میں خرق عادت محال و ناممکن کے رتبہ تک پہنچ جائیگا حالانکہ مذہب کی بنا خرق عادت ہی پر ہے۔“

مذکورہ بالا اقتباس میں امام صاحب نے مشکلیں کے اختلاف کی وجہ بیان کر دی، لیکن اس بحث میں سب سے پہلے یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا واقعہ میں فلاسفہ نے معجزات میں قدح کی ہے؟ ابن رشد کہتا ہے،

”معجزات کے بارے میں قداد سے کوئی قول منقول نہیں، اودن کے نزدیک جس طرح اس بات میں بحث نہ کرنا چاہیے کہ نیکی و بدی کیا چیز ہے، اسی طرح مذہب کے مبادی و اصول میں بھی بحث نہ کرنا چاہیے، کیونکہ مبادی علم بحث و تحقیق سے بالاتر ہیں تو مبادی عمل تو زیادہ اس کے حقدار ہیں، ہاں البتہ فلاسفہ اسلام میں ابن سینا نے معجزات سے بحث کی ہے۔“

لیکن اگر فلاسفہ نے معجزات میں بحث نہ کی ہو تو اس سے یہ کب لازم آتا ہے کہ وہ معجزہ کے مقربین یا علت و معلول میں علامت لازم و وجوب کے قائل نہیں، دیکھنا تو یہ ہے کہ فلسفہ نے لزوم و وجوب کو جتایا کیا ہے؟

تو وہ یہ کہ آگ نے کپڑے کو جلا یا اس کا علم کیسے ہوا کہ آگ ہی جلنے کی علت ہو، مثلاً مین ویکو
سب جانتے ہیں کہ عمل زوجیت سے نسل انسانی میں ترقی ہوتی ہے لیکن یہ تو کوئی نہیں کہتا کہ
یہ فعل بچہ کی پیدائش کی علت ہے۔

حاصل یہ کہ وجوب کا حکم محض ہمارے تجربہ و مشاہدہ پر مبنی ہے اور تجربہ سے وجوب و علت کا علم نہیں ہوتا،
صرف تقدم و تاخر اور محبت یا شرطیت کا علم ہوتا ہے، تو اس بنا پر علت محض ہمارے تخیل کی پیدا کردہ
اصطلاح ہے جس کا خارج میں کوئی وجود نہیں، یہ غزالی کی تشکیک و لا اوریت کی آخری حد ہے، لیکن
اس کے مقابلہ میں فلاسفہ کہتے ہیں کہ،

”جو شخص علت کا انکار کرتا ہے اس کو یہ ماننے کی بھی ضرورت نہیں کہ ہر فعل کا صدور
کسی نہ کسی فاعل سے ہوتا ہے، باقی یہ بات دوسری ہے کہ ان سرسری اسباب کو جو ہمارے مشاہدہ
میں آئے ہیں کافی نہ خیال کیا جائے، لیکن اس سے علت پر اثر نہیں پڑتا، اصل شبہ یہ ہے کہ
جو نکتہ بعض ایسی چیزیں بھی ہیں جن کے علل و اسباب کا پتہ نہیں لگتا، اسلئے سرے سے علت
ہی کا انکار کیوں نہ کیا جائے، لیکن یہ ایک بین مغالطہ ہے، ہمارا کام یہ ہے کہ محسوس سے غیر
محسوس کو تلاش کریں نہ یہ کہ غیر محسوس کی وجہ سے خود محسوس کا بھی انکار کر دیں۔“

اس سے علاوہ

”علم کی غرض کیا ہے؟ صرف یہی کہ موجودات کے اسباب دریافت کرنا لیکن جب اسباب ہی کا
سرے سے انکار کر دیا گیا تو اب کیا باقی رہا؟ علم منطق میں یہ بات پایہ ثبوت کو پہنچ گئی ہے کہ ہر
سبب کا ایک سبب ہوتا ہے تو اب اگر علل و اسباب کا انکار کر دیا جائے تو اس کا نتیجہ یا تو یہ ہوگا
کہ کوئی شے معلوم نہ رہے گی یا یہ کہ کوئی معلوم قطعی نہ رہے گا بلکہ تمام معلومات غلطی ہو جائیں گی تو

گو یا علم قطعی دنیا سے معدوم ہو جائیگا۔

لیکن سوال یہ ہے کہ خود علم کی بنا کس بات پر ہے، فلاسفہ کہتے ہیں کہ ذاتی و عرضی کی تمیز پر، مگر سچی بات یہ ہے کہ علم کی بنا محض تجربہ و استقراء پر ہے، اور تجربہ و استقراء عقیدہ علیت کی تائید نہیں کرتا، پس ابن رشد کا یہ خیال بالکل غلط ہے کہ عقیدہ علیت کے انکار سے علم کا ابطال ہو جائیگا، کیا علم اس بات کا مدعی ہے کہ وہ اشیا کے علل و اسباب کو کھو لکر بتا دے گا جو اکثر نظروں سے مخفی رہتے ہیں؟ اور کیا علل و اسباب کے انکار کا یہ قطعی نتیجہ ہے کہ اصلی مصادر اشیا کا بھی انکار ہو جائے؟ متکلمین یہ کب کہتے ہیں کہ کسی فعل کا فاعل نہیں ہوتا، بلکہ اونکا تو صریح الفاظ میں یہ دعویٰ ہے کہ ہر چیز کا فاعل خالق عالم ہے، متکلمین کو اس سے انکار نہیں کہ اشیا میں کوئی تعلق نہیں ہوتا، ہوتا ہی گزردم و وجوب کا نہیں ہوتا، بلکہ محض عادت کا ہوتا ہے، فلاسفہ پوچھتے ہیں کہ

”عادت کس کی؟ کیا خدا کی؟ لیکن خدا کے لئے تو عادت ہو نہیں سکتی، کیونکہ عادت ایک بار

اکتساب کا نام ہے جو مشق و تمرین سے حاصل ہوتا ہے، پھر کیا خود موجودات کی؟ لیکن موجودات

اکثر بوجہ ہیں اور عادت صرف جاندار کی خصوصیت ہے، پھر کیا ہمارے؟ یعنی یہ لزوم و وجوب

حکم ہمارے نفس کی عادت ہے، لیکن اس صورت میں موجودات کا یہ سارا سلسلہ انسانی عقل کا

محض وضع کردہ ہو جائیگا، اور کوئی فعل ایسا نہ رہے گا جس کی بنا پر خالق عالم کو

حکیم کہا جاسکے۔“

لیکن اس میں کیا استحالہ ہے کہ علیت و وجوب کا حکم عقل انسانی کا وضع کردہ مان لیا جائے، یعنی یہ

تسلیم کر لیا جائے کہ جب واقعے متعدد مرتبہ ایک ساتھ وقوع پذیر ہوتے ہیں تو ہم اپنے اس تجربہ کی بنا پر

دونوں میں ایک تعلق عادی پیدا کر لیتے ہیں، یہ تعلق محض ہمارے نفس کا پیدا کردہ ہوتا ہے، ورنہ خارج میں

اس کا کہیں نام و نشان نہیں ہوتا، زیادہ سے زیادہ اس صورت میں یہ لازم آئیگا کہ موجودات کا سلسلہ وضعی ہو جائیگا (جیسا کہ ابن رشد نے کہا ہے) لیکن کیا علوم انسانی کی حقیقت اس سے بھی زیادہ کچھ ہے کہ انسان کے سامنے جو باتیں گذرتی ہیں ان کے باہمی تعلقات کے بابت انسان کے ذہن میں خیالات کا ایک مرتب سلسلہ پیدا ہو جاتا ہے، یعنی کیا علم انسانی کی قدر و منزلت محض چند وضعی کلیات سے زیادہ کچھ اور بھی ہو سکتی ہے جو اکثر غلط اور بہت کم صحیح نکلتے ہیں، اب رہی یہ بات کہ حکیم کی حکمت کا علم کیسے ہوگا تو اس کا جواب یہ ہے کہ محض ان سرسری اور غیر لزومی تعلقات کے دریافت کر لینے سے بھی حکمت کا علم ہو سکتا ہے، یعنی اشیاء کی باہمی نسبتیں معلوم ہو سکتی ہیں جو علم انسانی کی اصلی مد ہے، انسان یہ حقیقت کا اور اک کر سکتا ہے اور نہ اس کی بے علمی و نادانیت سے اس کی علمیت کو بٹھ لگتا ہے، پس اس بنا پر علم انسانی کی حقیقت فرض لینا ہی غلط ہے کہ وہ اشیاء کے اصلی علل و اسباب کے جاننے کا نام ہے، اگر لفظ علمیت کو لفظ "تعلق" سے بدل دیا جائے تو اس وقت علم کی یہ تعریف مان لینے میں ہم کو کوئی عذر نہ ہوگا، لیکن اس صورت میں فلاسفہ کا اصلی نصب العین پٹ جائیگا،

پس حاصل یہ کہ علاقہ علمیت کے انکار سے نہ علم کا ابطال ہوتا ہے اور نہ حکیم کی حکمت میں اس سے کوئی خلل پڑتا ہے، ہاں البتہ متکلمین کی غلطی یہ ہے کہ وہ علمیت کا انکار کرتے کے بعد سلسلہ اسباب و مسببات بجائے انسان کی عادت قرار دینے کے خدا کی عادت مان لیتے ہیں، یعنی بجائے یہ تسلیم کرنے کے کہ جب دو چیزیں متعدد ایک ساتھ وقوع پذیر ہوں تو انسان ان میں تعلق عادی پیدا کر لیتا ہے وہ یہ تسلیم کرتے ہیں کہ اشیاء کا ہمیشہ ایک ساتھ وقوع پذیر ہونا خدا کی عادت جاری ہے جس سے ان کا یہ مطلب ہوتا ہے کہ خدا اپنی اس عادت کو اگر چاہے تو ٹوٹ سکتا ہے، لیکن متکلمین کا یہ خیال ویسا ہی غلط ہے جیسا کہ فلاسفہ کا عقیدہ علمیت و دونوں اس بات کی کوشش کرتے ہیں کہ خدا کی حکمت کو ثابت کریں، لیکن یہ غور نہیں کرتے کہ خدا کی حکمت کا اثبات اسباب و مسببات یا عادت ایزدی کے عقیدوں پر موقوف نہیں، اس

سلسلہ میں فلاسفہ متقدمین کی گمراہی کا اصلی سبب یہ کہ اشیا کی باہمی نسبتوں کے متعلق جو خیالات اون کے ذہن میں پیدا ہوتے ہیں اون کو وہ بجائے اپنا خیال تصور کرنے کے ایک موجود واقعی فرض کر لیتے ہیں اس میں شک نہیں کہ معمولی حالت میں اسباب و مسببات کا سلسلہ ہم کو مربوط نظر آتا ہے، لیکن اس کے یہی معنی نہیں ہو سکے کہ ہم اس معمولی ربط کو ”نظم“ یا ”قانون“ یا ”قانون“ فرض کرنے لگیں۔ ابن رشد اس خیال سے بے چین ہونے لگتا ہے کہ

اگر ہر سے اسباب و مسببات کا انکار کر دیا جائے یعنی یہ فرض کر لیا جائے کہ

”مسببات کا موجودہ حالت سے کسی دوسری حالت کی جانب منتقل ہو جانا ممکن ہے اور کائنات

میں کوئی لزومی ربط نہیں تو اس وقت حکیم کی حکمت کے لئے کیا باقی رہ جائیگا، حکمت تو نام ہی

اس کا ہے کہ ساری کائنات ترتیب و نظام کے ماتحت ہو، لیکن جب انسان کے تمام افعال

(مثلاً) کیفیات متعلق ہر ایک عضو سے انجام پاسکتے ہیں، یعنی مثلاً حواسہ بھارت کو ابصار سے،

حواسہ سماعت کو سماعت سے حواسہ ذوق کو ذائقہ سے کوئی لزومی ربط و علاقہ نہیں ہے

تو انسان کے ڈھانچہ میں خدا کی صنعت و حکمت کا کون سا نمونہ باقی رہے گا۔“

فلاسفہ یہ سمجھتے ہیں کہ کائنات کے جو عوامل و مؤثرات یا علل و اسباب اون کے حیطہ شعور میں آگئے ہیں

بس یہی صنعت و حکمت کے مکمل علامہ و آثار ہیں لیکن ان کو یہ نہیں سوچتے کہ ان ظاہری علل قریبہ کے

اندر ابھی کچھ اور خفی عوال بھی ہیں جو اون کی تنگ نظری اور جمل مرکب کی وجہ سے اون کی بھارت سے

او جھل رہتے ہیں، احتیاد ارض کے اندر آنکھیں پھاڑ پھاڑ کے دیکھنے کی ضرورت نہیں، بلکہ صرف

اپنی آنکھوں پر سے اوجاد و حکم کے رنگین پردوں کو چاک کرنے کی ضرورت ہے، ابن رشد کے استعجاب

کی حد نہیں رہتی جب وہ یہ خیال کرتا ہے کہ،

”اگر موجودہ نظام مٹ جائے، یعنی جو چیز مغرب کی جانب حرکت کر رہی ہے وہ مشرق

کی جانب اور جو مشرق کو حرکت کر رہی ہو وہ مغرب کی جانب حرکت کرنے لگے، آگ بجائے
 اوپر چڑھنے کے نیچے اترنے اور خاک بجائے نیچے اترنے کے اوپر کو چڑھنے لگے تو پھر کیا ہوگا، کیا
 صنعت و حکمت باطل نہ ہو جائیگی،

لیکن اگر وہ آج زندہ ہوتا تو اپنی آنکھوں سے دیکھ اور کانون سے سن لیتا کہ جس زمین کو وہ ساکن مان
 رہا تھا وہ ایک بارگی حرکت بطی کرنے لگی اور جن ٹھوس مادہ کو چمکی کے پاٹ کی طرح وہ متحرک دیکھتا رہا
 وہ ایک بارگی فطر کے سامنے سے غائب ہو گئے، پس کیا ترتیب و نظام اور حکمت و صنعت کے لیے یہ بھی
 ضروری ہو کہ اسباب و مسببات میں لزوم و وجوب بھی ہو، فلاسفہ یہ سمجھتے ہیں کہ اشیاء کی ان باہمی
 نسب و جہات کا کوئی واقعی وجود بھی ہو یعنی لزوم و وجوب وغیرہ جتنی نسبتیں ہیں یہ کسی ایسی واقعی
 حالتوں کا نام ہیں جو ہمیشہ اشیاء موجودہ فی الخارج میں یکساں پائی جاتی ہیں، لیکن اس مغالطہ کی
 بنا بھی فلاسفہ کی وہی قدیمی عادت ہو کہ وہ اپنے مفروضہ خیالات کو ہمیشہ موجود واقعی کا رتبہ دینے
 لگتے ہیں، حالانکہ اکثر ان کے مفروضات کا خارج میں نام و نشان تک نہیں ہوتا،

ہم بذات خود حکمت و سائنس منکر نہیں اور نہ مذہب و سائنس میں تضاد و تخالف ماننے کے لیے
 تیار ہیں، لیکن اس کے ساتھ ہم فلاسفہ کے اس خیال کی بھی تائید نہیں کر سکتے کہ خرق عادت کو
 تسلیم کر لینے سے سائنس کا ابطال ہو جاتا ہو، وجہ یہ ہو کہ قدیم فلاسفہ کی حکمت و سائنس بھی ان کے
 مابعد الطبیعات کی طرح محض چند مفروضہ اور قیاسی کلیات کے ایک مجموعہ کا نام تھا جسکی بنا عموماً ان
 مفروضہ نسب و جہات اور قیاسی مماثلت و تضاد کے تصورات پر تھی جو اشیاء موجودہ فی الخارج کے سطحی
 مطالعہ سے داغ بین پیدا ہوتے ہیں، چنانچہ اسی بنا پر انھوں نے چند کلیات قائم کر لیے تھے جنہیں وہ
 عموماً دنیا کی ہر چیز پر منطبق کیا کرتے تھے، منجملہ ان مفروضہ کلیات کے ”علت و معلول“ کا لکھ بھی تھا جس کی بنا

اشیاء موجودہ فی الخارج کے استقرائی اختیار و تجربہ پر نہ تھی "لزوم و وجوب" کے قیاسی تصورات پر تھی اور حقیقت میں ہم کو علت و معلول کی اس تعریف ہی سے اتفاق نہیں ہے جو فلسفہ کی کتابوں میں عموماً دہرائی جاتی ہے، بلکہ ہمارے نزدیک تو علت محض چند شروط کے مجموعہ کا نام ہے، جس میں سوائے علاقہ قبلیت و بعدیت یا معیت کے وجوب و لزوم کی قسم کا کوئی علاقہ نہیں پایا جاتا، اس پر بھی اگر یہ خیال دل سے کسی سطح نہ نکلتا ہو کہ علت و معلول کے ابطال سے سائنس کا ابطال ہو جائیگا تو آج کل کے سائنس دانوں کی استقرائی منطق کا مطالعہ کر کے دیکھ لو کہ وہ علت و معلول کی تعریف کیا کرتے ہیں، حقیقت میں سائنس کی بنا لزوم و وجوب پر نہیں ہے، بلکہ محض اشیاء کے نسب و تعلقات پر ہے جو متعدد و متنوع اختیارات و تجربات کے بعد استقرائی اذعان کا رتبہ حاصل کر لیتے ہیں اور یہی استقرائی کلیات کا مجموعہ "لائف نیچر" کہلاتا ہے، جو انسان کے حدود علم اور قوانین استقرار کے لحاظ سے تو یقینی قطعیت کا رتبہ رکھتا ہے، لیکن اصلیت و واقعیت کے اعتبار سے اس کی قطعیت ہمیشہ معرض بحث و شک میں رہتی ہے، یہی وجہ ہے کہ آج کل کوئی بڑے سے بڑا سائنس دان بھی کسی مقبول قطعی قانون فطرت کو بھی قطعیت و اذعان اور اعداد و حکم کے ان الفاظ سے کبھی ادا نہیں کرتا جسے عموماً فلاسفہ و متقدمین اپنے سطحی سے سطحی کلیات و قوانین کو ادا کیا کرتے تھے، پس ابن رشد کو اپنے اس اصول پر کہ عقیدہ علت و معلول کے ابطال سے سارا علم محض ضعیفی و اصطلاحی ہو جائیگا، بیجا اصرار ہے اور ایک قسم کا اوعاد و حکم ہے، حجۃ الاسلام کے اس احسان سے فلسفہ کبھی سبکدوش نہیں ہو سکتا کہ زمانہ حال کے اجلہ فلاسفہ مثلاً ہیوم، مل، اسپنسر، اور کامٹے، سے سینکڑوں برس پہلے انھوں نے علت و معلول کے اس غلط عقیدہ کا عقلی دلیل سے مقابلہ کیا جو صدیوں سے فلسفہ یونان کے ذریعہ مبتلائے جہل باشندگان ارض کے نفوس پر تسلط کر رہے ہوئے تھا اور جس نے علم و تجسس کے اضافہ کی راہ میں بھی چند مشکلات و موانع حائل کر دیئے تھے، جن سے بحالات موجودہ دنیا کا نجات پانا محال ہو گیا تھا، پس ابن رشد کے اوعاد و حکم کے مقابلہ میں

حجۃ الاسلام کا یہ منصفانہ و عوامی سائنس و انون اور اہل مذاہب و دونوں کے لیے پیش نظر رکھنے کے قابل ہے

”ان المقترنات فی الوجود اقترانھا لیس بطریق التلازم بل المعادات یجوز

ختمھا فیحصل بقدرۃ اللہ ہذا الامس (ای البعث و حشر الاجساد) دون و جی

اسبابھا قد یکون ذلک باسباب و لکن لیس من شرطہ ان یکون ان السبب

ہو المہم و بل فی خزانۃ المقدورات عجائب و غرائب

غرض حاصل یہ کہ سلسلہ اسباب و مسببات (جس کو فلاسفہ ہمہ گیر قانون کہتے ہیں اور جس پر

اون کے علوم طبیعیہ کی بنیاد ہے) کے متعلق فلاسفہ و تکلمین کے نقطہ نظر میں مشرق و مغرب کا فرق ہے،

فلاسفہ اسباب و مسببات کو لزوم و وجوب کے رشتہ سے وابستہ کرتے ہیں، لیکن تکلمین اون کے درمیان

محض تعلق عادی قرار دیتے ہیں، فلاسفہ کے نزدیک علت و معلول میں کوئی استثنائ نہیں ہو سکتا،

لیکن تکلمین استثناء کے امکان و وقوع دونوں کے قائل ہیں،

اس اختلاف کا بڑا نتیجہ یہ ہے کہ گویا بن رشد اور غزالی دونوں علم و مذہب میں تطبیق دینے

کی کوشش کرتے ہیں، لیکن تطبیق میں دونوں کا اصولی اختلاف ہو گیا، ابن رشد مذہب کو علم کے

تابع سمجھتا ہے، اور غزالی علم کو مذہب کے تابع، ابن رشد نے تطبیق کے لیے حسب ذیل قاعدہ مقرر کیا

”انہدیب میرا کوئی بات علت و معلول کے قاعدہ کے خلاف نظر آئے تو مذہب میں تاویل کرنا واجب

فصل المقال میں کہتا ہے،

جب کوئی بات برہان سے ثابت ہو گئی ہو اور مذہب

و نحن نقطع قطعا ان کل ما دی الیہ البرہان

میں اس کے خلاف ہو تو مذہب میں یعنی تاویل کیا جائیگی

و خالفہ ظاہر الشریع ان ذلک الظاہر یقبل التاویل

(۲) دوسرا قاعدہ اس نے یہ بیان کیا ہے کہ

لے تہافت الفلاسفہ صفحہ ۸۰، ۸۱ کشف الاولیاء صفحہ ۸۰،

- (۱) لیس عجیب ان تحمل الفاظ الشرح کلام علی ظاہر
ولا ان تخرج کلام من ظاہر ہا بالناو یل
(۲) السبب فی عدم الشرح فیہ الظاہر
الباطن ہی اختلاف نظر الناس وتباين
فی التصدیق
(۳) السبب فی عدم انظاری المتعذر فیہ
ہو نتیجہ التباين فی العلم علی التاویل لاجل بینہما
(۴) و اذا تقر بذلك فقد ظهر ان ہما ظاہر
فی الشرع لا یجوز تاویلہ فان کان تاویلہ فی المبدأ
نہی کفر ان کان فی ما بعد المبادی فیہ بدعة
و ہما ایضا ظاہر یجب تاویلہ علی اہل البہا
و حملہما یا علی ظاہر کفر و تاویل غیر اہل البہا
لہو اخراجہ عن ظاہر کفر فی حقہما و بدعة
(۵) و لذلك مانی ان من الناس من قرءہ
الایمان بالظاہر و التاویل فی حقہ کفر لانہ یؤی
الی الکفر و لہذا یجوز ان لا یثبت التاویل الا فی
کتب البہیین لم یصل الیہا الا من
اہل البہرہ ان لہ
- (۱) نہ تو شرع کے کل الفاظ کو ظاہر منے پر رکھنا
چاہیے اور نہ کل میں تاویل کرنا چاہیے،
(۲) شرع میں ظاہر و باطن الگ الگ اس وجہ سے
ہیں کہ لوگوں کی نظریں مختلف، اور طبائع
جد ایمن،
(۳) ظاہر میں تعارض کا منشا یہ ہے کہ راغبین فی العلم
تاویل کی کوشش کریں اور تعارض میں جمع کریں،
(۴) پس معلوم ہوا کہ بعض ظاہر شرع کی تاویل جائز نہیں
مبادی شرع کی تاویل کفر ہے اور ما بعد المبادی کی
بدعت، اور بعض ظاہر کی تاویل اہل علم پر واجب ہے
اور ان کے لئے اس کو ظاہر منے پر رکھنا کفر ہے،
اور غیر اہل علم کے لئے ان کی تاویل اور ظاہر منے
سے پھیرنا کفر یا بدعت ہے،
(۵) اسی بنا پر ہماری رائے یہ ہے کہ بعض لوگوں
کے لئے ظاہر پر ایمان فرض ہے اور ان میں تاویل
کفر، اسی لئے تاویلات کا تذکرہ صرف کتب
علوم میں کرنا چاہیے تاکہ ان پر اہل البہرہ کی
نظر پڑے،

حاصل یہ کہ ابن رشد کے نزدیک فلسفہ و مذہب میں تطبیقی دینے کے مقدم اصول یہ ہیں کہ

(۱) ہر مذہب کے دو پہلو ہوتے ہیں ظاہری اور باطنی، خاص لوگ اور علماء دونوں سے واقف ہوتے ہیں اور عامی لوگوں کو صرف ظاہر کی واقفیت کی ضرورت ہوتی ہے۔

(۲) مذہب کا جو عقیدہ اپنے ظاہری پہلو کے لحاظ سے عقل کے موافق نہ ہوگا اوس میں تاویل کیجاوے گی بشرطیکہ یہ عقیدہ اصول مذہب میں سے نہ ہو،

تو گویا ان دونوں اصولوں کا نتیجہ یہ ہو کہ مذہب بجائے خود اہمیت نہیں رکھتا، اس کو انسان کے حاصل کردہ علوم پر قطعاً منطبق ہونا چاہیے، اور اگر منطبق نہ ہوگا تو زبردستی تاویل کی جائیگی، اگرچہ بظاہر یہ نظر آتا ہے کہ اس طرز سے تطبیق کا فائدہ حاصل ہو جائیگا، لیکن غور سے دیکھو تو حقائق یہ چلیں گے کہ مذہب کو تاویل سے ایسے باطنی پہلو کے تابع کر دیا گیا ہو جو ہمیشہ فلسفہ کے مطابق ہوگا اور یا تاویل جائز کر دی گئی ہو جس سے مذہب کی اصلی روح کمزور ہو جائیگی، یہی وجہ ہے کہ متکلمین بار بار کہتے ہیں کہ اہل فلسفہ جن باتوں کو عقل کے خلاف سمجھ کر اوں کی تاویل کرتے ہیں وہ دراصل عقل کے خلاف نہیں ہیں، متکلمین کا اصلی سوال یہ ہے کہ خلاف عقل ہونے کا معیار کیا ہے، ابن رشد اس کے جواب میں ماسکت ہے، لیکن امام غزالی دوسرا اصول مقرر کر کے اس منفذ کو بند کرنا چاہتے ہیں، ان کا اصول یہ ہے کہ عینک اولیٰ قطعاً کسی عقیدہ کا خلاف عقل ہونا ثابت نہ ہو جائیگا اوس وقت تک تاویل نہ کی جائیگی، اس کا لازمی نتیجہ یہ ہو کہ امام غزالی کے نزدیک یہ بات کسی قطعی دلیل سے ثابت نہیں ہو سکتی کہ رویت کے لیے بعض خاص شرائط کی ضرورت ہے، لیکن ابن رشد کے نزدیک رویت کے شرائط کا انکار نہایت مضحکہ انگیز ہے، غزالی کے اصول کی بنیاد محال سے محال بات خدا کے اختیار میں ہے، لیکن ابن رشد کے نزدیک محال عقلی کا وجود ہی نہیں ہو سکتا، امام غزالی کے نزدیک خرق عادت کا وجود ممکن ہے کیونکہ علت و معلول میں علاقہ وجوب نہیں ہوتا، لیکن ابن رشد کے نزدیک علت و معلول میں علاقہ وجوب ہوتا ہے، اس لیے خرق عادت کا وجود

حال ہی، ذیل کی عبارتوں سے امام غزالی کے مطلب کی وضاحت ہوگی،

(۱) يقول الفلاسفة ان بعث الاجساد والروح
الى الابديان في الدنيا الجسمانية في الجنة
والحيوات والبعث والبعث والبعث الناس امثال
ضربت لعمري الحق لتفهيم ثواب عقاب
كالحسين ما على رتبة من البحر في هذا الخلق
لا اعتقاد المسلمين،

(۱) فلاسفہ کا خیال یہ کہ بعث و اجساد و نار و جنت -
جسمانی اور اس طرح کے اور مواعد امثال ہیں جن کا
پیشا ثواب و عقاب و جانی کو لوگوں کے ذہن نشین
کرنا ہی، جو جسمانی ثواب و عقاب سے بالاتر ہیں اور یہ
سلمانوں کے عقائد کے خلاف ہے

(۲) عرب بين استعارات كما اس طرح رواج یہ کہ ان
مواق پر جو کلمات تشبیہ استعمال کیے گئے ہیں وہ یقیناً
مختل تاویل میں مگر کثرت اوصاف و تفصیلات کی وجہ سے
تاویلوں کی گنجائش نہیں رہتی پس اس قسم کے خیالات کا
منشأ یہ ہوگا کہ انبیاء نے مصلحتاً ان مواقع پر صحیح امور
نہیں بیان کیے بلکہ تمبیسات سے کام لیا، حالانکہ منصب
نبوت اس سے بالاتر ہی، علاوہ برین خدا نے جن
چیزوں کا وعدہ کیا ہے وہ اس کی قدرت سے باہر
نہیں لہذا ان مواعد کو ظاہر و صریح منہ پر چل کر کرنا
بل علی فحواہ الذی هو صریح فیہ،

(۲) والافاظ الواردة في التشبيه محتملة للتأويل
على عادة العرب في الاستعارة ولكن ما في ذلك من
وصف الجنة والنار وتفصيل تلك الاحوال
بلغ مبلغاً لا تحل التأويل فلا يمتنع الاحتمال
الكلوم على التلبیس بتخیل نفیض الحق لمصلحة
الخلق و ذلك ما يتقدس عنه منصب النبوة
و ما من عدس امور الاخرة ليس محتملاً في
قدرة الله فيجب البحري على ظاهر الكلام
بل علی فحواہ الذی هو صریح فیہ،

امام غزالی یہ بہت صحیح کہتے ہیں کہ اگر مذہب کے ان عقائد میں جو خلاف عقل نظر آتے ہیں
مسنوی تاویل کی جائیگی تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ مذہب گویا دھوکہ دے دے کہ لوگوں کو نیکی کی جانب

راغب کرتا ہے، ظاہر ہے کہ اہل مذہب اتنا بڑا الزام کیسے سن سکتے ہیں، اس کے علاوہ بقول امام صاحب
 کے ان خلاف عقل باتوں کے محال ہونے پر کوئی عقلی دلیل بھی نہیں قائم ہوئی ہے، بلکہ مذہب نے خدا کے
 اوصاف جو بتائے ہیں اول کے لحاظ سے تو یہ یاقین قطعاً محال نہیں رہتین، ابن رشد کا یہ جواب قطعاً
 بیفائدہ ہوگا کہ حشر اجساد کا مسئلہ اصول مذہب سے ہے اور اسلئے ہم بھی اس میں تاویل کو جائز نہیں سمجھتے،
 یہاں پر حشر اجساد کا مسئلہ حقیقت میں مجرث فیہ نہیں ہے، یہ مسئلہ تو مثال کے طور میں ضمناً آگیا ورنہ سوال تو
 یہ ہے کہ خلاف عقل اور محال ہونے کا جب کوئی معیار نہیں مقرر کیا گیا تو اس صورت میں باوجود اس کے کہ تاویل
 مخصوص لوگوں کے لئے جائز قرار دی گئی ہے پھر بھی بے موقع تاویل کے اسناد کی کیا صورت ہوگی، ظاہر ہے کہ
 ابن رشد کے اصول کی بنا پر علماء بجا تاویل کے متکلب ہوں گے پس اس کا علاج اگر کچھ ہو سکتا ہے تو وہ یہ ہے
 کہ امام غزالی کے اصول کی بنا پر سرے سے تاویل ہی سے احتراز کیا جائے، تا وقتیکہ اولہ قطعیہ تاویل کرنے پر
 مجبور نہ کر دیں، لیکن کیا امام غزالی کی یہ شرط ابن رشد کے خلاف عقل اور محال عقلی کی شرطوں سے کچھ کم سمجھ ہے؟
 پس اگر ابن رشد کے اصول سے قطع نظر کر کے امام غزالی کے اصول پر عمل کیا جائے تب بھی تو مشکل
 حل نہیں ہوئی، کیونکہ جیسا اوپر گذر گیا ان اولہ قطعیہ کی قطعیت کو ثابت کر لیا، اس کے علاوہ فرض کرو
 کہ اولہ قطعیہ سے یہ ثابت ہو گیا کہ تاویل کرنے کی ضرورت نہیں ہے، مگر امام غزالی کے اصول کی بنا پر اب بھی
 یہ ممکن نہیں کہ اہل مذہب مطمئن ہو جائیں یہی بات تو یہ ہے کہ خود غزالی مطمئن نہیں ہوتے وہ خود الفرقہ بین
 الاسلام والزندقہ میں ہر چیز کے پانچ وجود قرار دیکر علی الترتیب اول میں سے کسی ایک کے ماننے پر
 زور دیتے ہیں جس کا دوسرے نفی میں یہ مطلب ہے کہ اگرچہ کسی خلاف عقل بات کے انکار پر کوئی قطعی دلیل
 قائم نہ ہو تاہم اگر تم اس کے وجود حقیقی کے علاوہ اس کا وجود شبہی یا وجود خیالی یا وجود عقلی مانو گے
 تو مذہب کی عدالت سے بری ہو جاؤ گے، تو اب اس بنا پر اگر بظرف خالی ابن رشد یہ کہتا ہے کہ حشر اجساد
 وغیرہ کی تفصیلات محض استعارات ہیں یعنی حقیقت یہ چیزیں واقعوں میں ہیں بلکہ محض انکا وجود شبہی ہے،

تو غریب ابن رشد حجۃ الاسلام کی عدالت سے کیوں مورد الزام ہوتا ہے؟

اصل یہ ہے کہ خود امام غزالی کو اپنے قائم کردہ اصول پر اطمینان نہیں ہے ورنہ وہ اس قدر اذعانِ ڈول نہ دیتے، لیکن بقول ابن رشد کے امام غزالی کا یہ تلون طبع فلاسفہ کی بیدینی سے زیادہ مذہب کے لیے خطرہ ہے، کیونکہ اس طور پر تو فلسفہ کے مسائل ثابت ہوتے ہیں اور نہ مذہب کی پوری تائید ہوتی ہے، نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ دونوں میں تشکیک پیدا ہو جاتی ہے،

پس اب آخر میں ہمارے لیے یہ سوال نہایت دشوار ہو جاتا ہے کہ آیا ابن رشد کا اصول صحیح انکر ہر خلاف عقل بات میں تاویل کرنے لگیں یا امام غزالی کی اتباع میں ان خلاف عقل ظاہری عقیدوں کو اپنے حال پر چھوڑ دیں اس لئے کہ تفصیل تک الاحوال بلغ مبلغاً لا یحتمل لئلا زمانہ حال میں یہ بہت مشکل ہو کہ عقل کو ان خلاف عقل باتوں میں بحث کرنے سے باز رکھا جائے، گزشتہ زمانہ میں عقل کی طرف سے عام بے پردائی مذہب کی سطوت کو برقرار رکھتی تھی، کیونکہ مذہب کو انسان کی معاشرۂ غلبہ حاصل تھا، لیکن ہمارے زمانہ میں مذہب کا غلبہ بتدریج فنا ہو گیا، جس کا نتیجہ یہ ہے کہ اب عقل کی طرف سے بے پردائی کا قائم رکھنا مشکل ہو گیا ہے، اب عقل کا دعویٰ انسان کے مقابلہ میں یہ ہے کہ میرا ساتھ دو اور سائنس کے بے پناہ اور زبردست انکشافات کے زیر سایہ سر بلند ہی اور تفوق حاصل کرو، اور یا میری قوت کے سامنے عجز کا اعتراف کرو اور تہذیب و تمدن کو تیرا دلکھ کر ہمیشہ کے لیے انحطاط و گنہامی کے قعرِ مذلت میں اپنے تئیں جھونک دو، ظاہر ہے کہ عقل کے اس ادعاء و حکم کے سامنے ابن رشد کی یہ بہت آواز کہنا تک اثر ڈال سکتی ہے کہ ”مذہب کے طلسم میں عقل کی بہ اعلیٰ غیر سود مند اور مضرب ہے“

حقیقت یہ ہے کہ متکلمین کا یہ دعویٰ ہی غلط ہے کہ وہ علم و مذہب میں تطبیق کر دینگے بلکہ اس سے زیادہ یہ خیال بھی قطعاً لغو ہے کہ مذہب و علم میں تضاد ہے، علم اگرچہ عالم کے سر بستہ سے سر بستہ رازوں کے

کھولنے کی کوشش کرتا ہو، لیکن آخر میں ایک حد ایسی بھی ہے جس سے آگے بڑھنے کی عقل ہمت نہیں کرتی، مثلاً فلسفہ کی سب سے آخری حد یہ ہوتی ہے کہ وہ مادہ کے تشکلات کے لیے خود مادہ کا اور کو الٹن نفسانیتہ کے لیے خود نفس کا وجود تسلیم کرتا ہے، لیکن اگر یہ پوچھو کہ مادہ نفس کی حقیقتیں کیا ہیں تو شاید عقل کو اپنے عجز کے اعتراف میں پس و پیش نہ ہوگا، یہی حال فلسفہ کے تمام نظریات کا ہے کہ جہاں تک اشیاء کے علل قریب کا تعلق ہے وہ تمام گراں ہیں کھوتا ہوا چلا جاتا ہے اور جہاں عالم کے مبادی اولیہ کا سوال آیا پس فوراً عقل بے بس ہو کر رہ جاتی ہے، اس سے معلوم ہوا کہ عقل چاہے جہاں تک بڑھتی چلی جائے وہ مبادی عالم کے حل کرنے میں قاصر ہے، لیکن اب عقل کی خدمت ہو جانے کے بعد ایک نیا عالم اور پیدا ہوتا ہے جس کا وظیفہ نظر و فکر نہیں ہے بلکہ تاثیر و تاثر ہے یعنی وجدان، جس طرح عقل چیزوں کی نسبتوں کو دریافت کرتی تھی، اسی طرح وجدان اشیاء کے حسن و قبح اور نفرت و رغبت کے اصول دریافت کرتا ہے، ایک فلسفی عجیب سے عجیب خارق عادت کی توجیہ تک جا کر گیا، لیکن انسان کا وجدان خرق عادت کے سبب سے بحث نہیں کر گیا، بلکہ وہ خرق عادت کا مشاہدہ کر کے بحیرت بجا گیا، اور اس طلسمی کارنامہ پر حیرت و استعجاب کا اظہار کرنے لگے گا،

احول بلا پیش نظر رکھ کر مذہب و فلسفہ کے عمیق مطالعہ سے یہ عقدہ صاف کھل جاتا ہے کہ عقل کا دائرہ اشیاء کی باہمی نسبتوں اور اذن کے علل و اسباب کا دریافت کرنا ہے، بلا لحاظ اس کے کہ ان اشیاء انسان کے قلب پر کیا اثر پڑتا ہے، اور مذہب کا دائرہ یہ ہے کہ انسان کو ہر چیز کے حسن و قبح سے آگاہ کرے، ہر چیز کے خواص و نتائج کی تشریح کرے، بشرطیکہ انسان کے فعل و عمل کو ان نتائج سے کوئی تعلق ہو، ظاہر ہے کہ نتائج کے علم سے انسان کے ذخیرہ معلومات میں کوئی اضافہ نہیں ہوتا، لیکن اذکار و ادب کرنا عمل کرنے سے پیشتر انسان کو ہلاکت سے بچا لیتا ہے،

پس اس بنا پر مذہب و فلسفہ میں سے کسی کو یہ حق حاصل نہیں کہ دوسری سرحد میں قدم رکھے،

عقل مذہب کے نظری حصہ سے بحث کر سکتی ہے، لیکن نہ اس غرض سے کہ آخری فیصلہ کا اختیار اپنے ہاتھ میں رکھے، بلکہ صرف اسلئے کہ مذہب کو بھی عقل کی سرحد میں طبع آزمائی کی اجازت دی گئی ہے، یعنی دوسرے لفظوں میں عقل کو مذہبی اعتقادات کے متعلق فیصلہ کرنے کا کوئی اختیار نہیں دیا جاسکتا کیونکہ وہ ان وجدانی دلیلوں کو سمجھنے سے قاصر ہے جو مذہب اپنے دائرہ میں قائم کرتا ہے، اسی طرح مذہب بھی یہ حق حاصل نہیں کہ عقل کے دائرہ میں قدم رکھ کر عقلی دلیلوں پر نظر ثانی کرنے لگے، بلکہ اگر اجازت ہو تو مذہب کی خدمت میں یہ معروضہ پیش کرنا اشد ضروری ہو کہ وہ عقلی فیصلوں پر نا سمجھی سے نکتہ چینی کے علاوہ عقل کی طرف سے نفی کے نتیجے جو دلون میں ہوتا ہے یہ اس کی شان سے از حد بعید ہے، مذہب کا دائرہ چونکہ سراسر وجدانی ہوا اسلئے اس کی نظر علم و عقل پر بھی اسی حیثیت سے پڑتی ہے کہ یہ اس کے منافع میں کہاں تک سدا رہا ہوتا ہے، یہی وجہ ہے کہ جتنے شدید نفی و تنصیب کا اظہار عقل کے خلاف مذہب کی جانب سے ہوتا ہے بچا رہی عقل اسکا عشر عشر بھی جواب نہیں دے سکتی،

غرض ہمارے رائے میں ابن رشد اور غزالی دونوں کی بڑی غلطی یہ ہے کہ پہلے وہ مذہب و عقل میں تصادم فرض کرتے ہیں، اس کے بعد اس تصادم کو چند مفروضہ اصول کے ذریعہ سے دفع کرنا چاہتے ہیں، جس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ فیصلج پہلے سے زیادہ کشادہ ہو جاتی ہے، خاص کر ابن رشد نے تو غضب یہ کیا کہ مذہب کے مقابلہ میں عقل کی سراسر طرفداری کی، اگر بجائے اس کے وہ اپنے مقصد کو اور زیادہ واضح کر دیتا تو شاید اس کے خلاف ان سازشوں کا طوفان نہ بلند ہوتا جس کی بدولت وہ اپنی دنیاوی زندگی میں بھی ناکام رہا،



باب سوم

ابن رشد کا فلسفہ

(۱) ماہیت مادہ تخلیق عالم ابن رشد کا فلسفہ، ماہیت مادہ اور تخلیق عالم کے مسئلہ میں مذہب و فلسفہ کا تضادم، ارسطو کی ایجاد کردہ قوت ذہنیت کی تفریق، وجود کی دو قسمیں بالقدہ اور بالفعل، تکوین کی دو حالتیں، صنع باری اور صنع مخلوق کے باہمی فرق، قدامت و تخلیق عالم کے مسئلہ میں ابن رشد کی تفصیلی رائے، اس مسئلہ کی تقریبات

(۲) نفوس فطریہ و روحانہ کی تصور، ابتدائے دور تمدن کے انسانی عقیدے، طالس ملی کے فلسفہ میں یونانیوں کے علم الاضنام کا اثر، ارسطو کی عقیدہ نفوس فطریہ کے متعلق، اور اس کا تعلق یونان کی میتھالوجی سے، نفوس فطریہ کا نظریہ ابن رشد کے فلسفہ میں، نظام عالم کی ترتیب و مدارج۔ اخلاق کا نظریہ، عرب فلسفہ اور ارسطو کے نظریہ کا فرق، مافوق الفطرت کے دور اور دور عقلیت کے فروق اور ان کے اثرات،

(۳) نفس ناطقہ کا نظریہ مشائی فلسفہ میں۔ ماہیت روح یونان کے قدیم فلسفہ میں۔ ارسطو کے فلسفہ میں، روح و نفس کا باہمی فرق، روح حسی اور نفس ناطقہ کا

فرق جسم اور نفس ناطقہ کا فرق، نفس ناطقہ کی دو قسمیں فعلی و انفعالی، عقل فعلی و انفعالی کے
بابت ارسطو کی مختلف رائیں اور ان کی تطبیق اور اس پر نقد، نفس ناطقہ کی ماہیت کے بابت
ارسطو کے شاگردوں کی رائے، اسکندر افروڈیسی کا نظریہ، وحدت عقل اور عقل فعال کے مسئلے
مشائی فلسفہ میں،

(۴) **ابن رشد کا علم النفس**، عربوں کا نفسیاتی فلسفہ، ابن رشد کے فلسفہ
کے تین اہم مسئلے،

(۱) وحدت عقل کا مسئلہ عقل کی بائچ قسمیں، ادن کی ماہیتوں کے بابت ابن رشد اور
یونانی مفسرین کا اختلاف رائے، عقل فعلی و انفعالی کی بحث اور اس مسئلہ میں ابن رشد کا
نقد، وحدت عقل کا مسئلہ، اس نظریہ کے نقائص،

(۲) عقل مفارق سے عقل منفعل کے اتصال کا مسئلہ، ارسطو کے فلسفہ میں اس کی تشریح،
ابن رشد کے خیالات، اس کے حصول کے ذرائع کے متعلق فلاسفہ کا اختلاف، اسکندریہ
کے فلاسفہ اور اہل تصوف کی رائے، ابن رشد کے خیالات،

(۳) یہ بحث کہ عقل منفعل عقل مفارق کا ادراک کر سکتی ہو یا نہیں، اس مسئلہ میں ارسطو کی
خاموشی۔ ابن رشد کا نظریہ، ابن رشد کے علم النفس کا خلاصہ،

(۵) **حیات بعد المات**۔ نفس انفعالی کی فنا پذیر ہی اور نفس فعلی کی ازلیت
اس کے اوصاف کی ازلیت، حیات بعد المات کے افسانوں کی نسبت ابن رشد کا اظہار
خیال، حشر اجساد کا انکار عربی فلسفہ میں، حشر اجساد کے دو عقیدے اور ابن رشد کے
خیالات، اعادہ معدوم کے مسئلہ کا انکار حشر اجساد کے باب میں ابن رشد کی صریحی
عبارتیں اور اس باب میں تاویل کا انکار،

(۶) ابن رشد کا علم الاخلاق اور علم سیاست، علم اخلاق اور علم سیاست کے جانب سے مسلمان فلاسفہ کی بے توجہی اور اس کا سبب، علم اخلاق اور علم سیاست عربی فلسفہ میں، ابن باجہ کا سیاسی نظریہ، ابن رشد کی شرح جمہوریت، ابن رشد کے سیاسی خیالات، قرون متوسطہ میں ابن رشد کے جانب ایک ظالمانہ سیاسی نظریہ کا انتساب،

(۱)

ماہیت مادہ تخلیق عالم

ابن رشد کا فلسفہ کوئی نیا فلسفہ نہیں، بلکہ ارسطو کے فلسفہ کی شرح ہے، ارسطو کے فلسفہ کے مبادی سب کے سب وہ تسلیم کرتا ہے، البتہ ارسطو کے فلسفہ میں جہاں کہیں ابہام رہ گیا ہے اس کی وہ تشریح کر دیتا ہے، یا جن مسائل کو ارسطو نظر انداز کر گیا ہے ابن رشد وہاں نئی تحقیقات کا اضافہ کرتا ہے، لیکن نئی تحقیقات کے سلسلہ میں وہ اکثر مشائی فلسفہ کو مذہب اقلاطونہ جدیدہ کے مسائل سے مخلوط کر دیتا ہے، بہر حال جہاں تک مبادی اور اصول کا تعلق ہے ابن رشد تراشائی اور ارسطو کا مقلد ہے، اس باب میں ہم اس کے فلسفہ پر تفصیلی نظر ڈالنا چاہتے ہیں،

ابن رشد کے فلسفہ کی صحیح تشریح مشکل ہے، کسی مصنف کے خیالات پر اسی وقت نظر ڈالنا جاسکتی ہے جب اس کی سبب کتابیں پیش نظر ہوں، لیکن ابن رشد کی اہم تصنیفات کا تو کیا ذکر اس کی معمولی کتابیں تک دستیاب نہیں ہوتیں سبب کتابیں تقریباً لاطینی اور عبرانی میں ترجمہ ہو کر یورپ کے عظیم الشان کتب خانوں کی زینت بنی ہیں، انگلستان میں آکسفورڈ کی بوڈلین لائبریری میں اس قسم کا بہت بڑا ذخیرہ فراہم کیا گیا ہے، میں نے ایک دوست کے ذریعہ سے کوشش کی کہ وہ ان سے کچھ اقتباسات حاصل کروں، (بقیہ ناشیہ صفحہ آئندہ ہے)

ابن رشد کا فلسفہ و مسنون پر مبنی ہو قدامت و ازلیت عالم، اور وحدت عقل، اول الذکر مسئلہ پر اسلام کے متکلمین سے اس کو مقابلہ کرنا پڑا اور ثانی الذکر مسئلہ پر سبھی متکلمین نے اس سے نیرو آزمائی کی،

تخلیق عالم کے مسئلہ میں عقلاء نے ہمیشہ سے تین رائیں اختیار کی ہیں، ایک فریق کہتا ہے کہ عالم ایک مجتمع الصفات ہستی کا پیدا کردہ ہو، اس ذات نے نہ صرف عالم کا ابتدائی ڈھانچہ تیار کیا، بلکہ دنیا میں جنہی چیزیں پیدا ہوتی ہیں اسی ذات کی بدولت پیدا ہوتی ہیں، اسباب و مسببات محض خیالی و مضبوطی ہیں، ورنہ آسمان و زمین یکساں عمومی ہوتی چیزوں تک کی تخلیق و تشکیل محض اسی ذات کے ارادہ و مشیت سے ہوتی ہے، وہ عالم اکل اور غیب دان ہے، اس کا ارادہ سب پر حاوی اور مشیت اس پر، یہ اہل ادیان اور متکلمین کی رائے ہے،

ربیعہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) لیکن آخر الامر یہ معلوم کر کے سخت افسوس ہوا کہ یہ سارا ذخیرہ عبرانی میں منتقل شدہ ہے اور اسلئے اون کی علمی و دسترس سے باہر ہے، صرف ایک چھوٹی سی کتاب مابعد الطبیعہ کے نام سے مصر میں چھپی ہے اور اس کے علاوہ تہافت الہامیہ فلسفہ کے مسائل پر کچھ تقریریں ہیں، پس مواد کے فقدان کی حالت میں اسلئے مواد کو بیچارہ نہ تھا کہ یورپ کے مستشرقین کی تصنیف کی جانب رجوع کیا جاتا، اس موضوع پر یون تو جرمین اور فرینچ میں بہت بڑا ذخیرہ موجود ہے، لیکن تین کتابیں نہایت مشہور ہیں ایک پروفیسر منک کی کتاب ”تطبیق فلسفہ عرب و یہود“، دوسری رینان کی ”ابن رشد اور اسکا فلسفہ“ اور تیسری مولر کی ”ابن رشد اور اس کے فلسفہ کے مبادی و منہ“، پروفیسر منک خود یہودی ہے اور ابن رشد اور اس کے یہودی شارحین کی کتابوں کا حافظہ، رینان اور مولر نے متعدد کتب ان کے علمی نسخوں کی مدد سے اس موضوع پر قلم اٹھایا ہے اسلئے علاوہ اس موضوع پر قلم اٹھانے وقت یہ بھی نہایت ضروری تھا کہ خود ارسطو کی کتابوں کا مطالعہ کیا جاتا، چنانچہ اسلئے مواد سے جو نتائج اخذ کئے گئے ہیں، ان میں اس کے صفحات میں ذکر کیے جاتے ہیں جہاں بات پر خود ابن رشد کی کتابوں سے قیاساً فراہم کیے جاسکے وہاں خود اسی کا حوالہ دیا گیا ہے، اور جہاں قدامت اور فقدان مواد کی کمی چھائی ہوئی ہو ان رینان یا مسٹر مولر یا پروفیسر منک کی روایت پر اعتماد کیا گیا ہے،

دوسرا اگر وہ قائل ہو کہ عالم کی نہ ابتدا ہے نہ انتہا، مادہ قدیم ہے خالق عالم اس کی تکوین کا باعث نہیں ہوا، بلکہ اس نے مادہ کو متشکل اور ذی صورت کر دیا ہے اور اسی کا نام تخلیق ہے، عالم کی تمام چیزیں قانون علیت کی تابع ہیں اور عالم کے تمام تغیرات اسی قانون کی ماتحتی میں انجام پاتے ہیں، کسی نئی چیز کی پیدائش کے وقت خدا کو دخل دینا نہیں پڑتا، بلکہ قانون علیت کی ماتحتی میں پیدائش کا سلسلہ برابر جاری ہے، اس مذہب کی بنا پر خالق عالم کا درجہ بہت پست ہو جاتا ہے، اور حقیقت یہ ہے کہ اس فریق نے دو مسادہ وجود تسلیم کر لیے ہیں ایک مادہ جو اپنی تخلیق میں کسی سبب کا محتاج نہیں اور دوسرا محرک یا خالق عالم جو مادوں کو حرکت میں لاتا ہے اور از خود علت سے بے نیاز ہے،

تیسرے گروہ نے محرک کی شق کو بالکل اڑا دیا، یعنی یہ کہ مادہ جس طرح اپنے وجود میں علت کا محتاج نہیں، اسی طرح تشکیل و حرکت میں بھی علت سے بے نیاز ہے، حرکت دائمی اس کا خاصہ ہے اور اسی سے تشکیل اور صورتیں پیدا ہوتی ہیں، یہ مادہ پرست طبعیین کا خیال ہے،

بہر حال مذہب کے مقابلہ میں فلسفہ کے تمام فریق اس بات میں متفق ہیں کہ خالق عالم کے علاوہ مادہ بھی ایک ناقص ہستی ہے جو کم از کم اپنے وجود میں خالق سے بالکل بے نیاز ہے، اسی مقام پر اگر فلسفہ کا مذہب سے تضاد مہم ہوتا ہے، کیونکہ مادہ کو وجود میں علت اسل سے بے نیاز ماننے کا مطلب اس کے سوا اور کیا ہو سکتا ہے کہ خالق عالم کا وجود بیکار محض اور مطلق تسلیم کر لیا جائے، باقی رہی مادہ کی تشکیل و حرکت تو یہ جیسا کہ طبعیین کا خیال ہے خود مادہ سے نتیجہ انی جاسکتی ہے، محرک کی ذات سے محرک کا خارج اور غیر ہونا کیا ضروری ہے، اگر یہ کہا جائے کہ مادہ بے شعور ہے اور تشکیل و تحریک کسی ذمی شعور عقل کا کام تو خود مادہ ہی کو ہم عقل کیون نہ تسلیم کر لیں، یہی وجہ ہے کہ فلاسفہ کے مقابلہ میں متکلمین کو مادہ اور ازلیت عالم کے انکار پر بڑا اصرار ہے اور یہی سبب ہے کہ ابن رشد بھی جب اسی مسئلہ پر خامہ فرسائی کرتا ہے، اس مسئلہ کے پیشتر فلاسفہ صرف خارجی موجودات (مثلاً آگ پانی وغیرہ) پر نگاہ رکھتے تھے اور

انہیں کو اصل کائنات سمجھتے تھے، لیکن یہ چیزیں بذاتہ متغیر اور فنا پذیر ہیں، ان سے عالم کے مبادی کا پتہ نہیں لگ سکتا، لہذا ارسطو نے نہایت دقت نظر سے یہ بات ایجاد کی کہ وجود کی دو قسمیں ہیں وجود بالفعل اور وجود بالقوہ، وجود بالقوہ سے مراد وہ استعداد و صلاحیت ہے جو وجود بالفعل سے مقدم ہوتی ہے، ارسطو کا یہ کلیہ ایک مشاہدہ پر مبنی ہے،

وض کردہم آگ کو حار کہتے ہیں، کیونکہ اس سے حرارت صادر ہوتی ہے اور یہی آگ بالواسطہ یا بلا واسطہ پانی بھی بجاتی ہے، یعنی اس میں برودت پیدا ہو جاتی ہے، تو کیا ان دو متضاد حالتوں کی بنا پر یہ کہنا صحیح ہوگا کہ آگ بالفعل ان دو متضاد کیفیتوں کی حامل یعنی بار و حار دونوں ہے، ظاہر ہے کہ یہ محال ہے، اس لیے معلوم ہوا کہ آگ میں دو قوانین ہیں ایک فاعلہ و دوسری مفعلہ، یا ایک بالقوہ اور دوسری بالفعل یعنی ایک استعداد اور دوسری فعلیت، حرارت جو اس سے اس وقت صادر ہو رہی ہے وہ بالفعل ہے اور برودت کی جو صلاحیت اس میں ہو وہ بالقوہ ہے، قوت فاعلہ کو وہ صورت کہتا ہے، اور قوت مفعلہ کو مادہ،

مادہ کے متعدد مدارج ہیں کائنات کے اندرونی سلسلہ میں مواد بیدہ کا سلسلہ جاری ہے جس کی انتہا مادہ اولیٰ یعنی میوٹی پر ہوتی ہے، مادہ اور صورت دونوں الگ الگ نہیں پائے جاسکتے، مادہ صورت کا محتاج ہے اور صورت مادہ کی، صورت یعنی وجود بالفعل، مادہ یعنی وجود بالقوہ، پر بالزمان اور بالذات دونوں حیثیتوں سے مقدم ہوتی ہے، بیچ جو زمین میں بویا گیا ہے ظاہر ہے کہ وہ پیدا ہونے والے وقت پر بالزمان مقدم ہے، لیکن بعض حیثیتوں سے مادہ بھی صورت پر بالزمان مقدم ہوتا ہے، مثلاً پیدا ہونے والے درخت کی استعداد خود اس درخت سے مقدم ہوتی ہے،

مادہ اور صورت دونوں غیر مخلوق ہیں، یعنی عدم سے وجود میں نہیں آتے ہیں، البتہ ان سے ملکر جو

سلفہ بعد طبیعۃ ارسطو کتاب نہم باب اول، سلفہ ایضا کتاب دوازدهم باب دوم، سلفہ ایضا کتاب نہم باب ششم، سلفہ ایضا کتاب نہم باب ششم،

چیزیں بنتی ہیں، یعنی اشخاص جزئیہ (مثلاً زید عمر و کمر وغیرہ) وہ مخلوق ہیں، شئی کا لاشی سے پیدا ہونا محال ہے،
یہی وجہ ہے کہ شئی کے وجود کے پیشتر مادہ موجود ہوتا ہے اور اسی پر صورتوں کا تواریف ہوتا رہتا ہے،

اقتباسات بالا سے یہ بات بخوبی واضح ہے کہ ارسطو کے نزدیک مادہ محض استعداد و قابلیت کا نام ہے،
اور یہ کم بیش ہر چیز میں وجود کے پیشتر بھی پائی جاتی ہے، اس بنا پر عالم کا مادہ یقینی ابدی اور غیر مخلوق ہوگا،
لیکن چونکہ یہ ناممکن ہے کہ مادہ پر عدم محض کی یہ حالت ہمیشہ طاری رہے، یعنی چونکہ مادہ کے لیے یہ بھی
ضروری ہے کہ وہ کسی نہ کسی صورت میں متشکل ہو، اس لیے یہ استعداد ایک مدت تک عدم کی حالت میں نہیں
رہ سکتی، بلکہ فعلیت میں وہ ضرور آئیگی، اسی انتقال حالت کا نام حرکت ہے، گویا عالم ازل سے حرکت کی
حالت میں ہے اور حیات کا نشا ہی حرکت ہے، حرکت یا تکوین کی چار علتیں ہوتی ہیں، علت مادی، علت
صوری، علت غائی، اور علت فاعلی، لیکن ان میں علت تامہ صرف علت فاعلی ہے کہ بغیر اس کے حرکت
پیدا نہیں ہو سکتی، عالم کا اندرونی سلسلہ لگاتار علت و معلول کے مجموعہ کا نام ہے جس کی انتہا خالق کل پر
ہوتی ہے، درمیان کی علتیں ایک حد تک ناقص ہیں، کیونکہ ان میں قوت و استعداد اپنے مادہ کا بھی
شائبہ پایا جاتا ہے، بخلاف خالق عالم کے وہ فعل ہی فعل ہے، قوت کا شائبہ تک اس میں نہیں پایا جاتا،
وہ فعل محض غیر تغیر پذیر، قدیم، غیر متحرک، ذمی حیات، کامل، غیر متجزی، اور خارج از عالم ہے،

صانع عالم اور غیر صانع طبعی کی حالت تکوین و تخلیق میں بعض حیثیتوں سے مختلف ہے، مادہ کی
دونوں کو احتیاج ہوتی ہے، لیکن صانع غیر طبعی ایک عرصہ تک غیر صانع رہتا ہے، یعنی جب تک مشق و
تمرین کے ذریعہ سے وہ تکوین کی استعداد اپنے میں نہیں پیدا کر لیتا ہے، اس وقت تک اس سے تکوین کا
ظہور نہیں ہو سکتا، بخلاف صانع طبعی کے کہ وہ چونکہ فعل محض ہے یہ ناممکن ہے کہ اس سے تکوین کا صدور نہ ہو،
یہی وجہ ہے کہ صانع غیر طبعی مصنوعات پر بالزمان اور بالسیبیتہ دونوں حیثیتوں سے مقدم ہوتا ہے، لیکن

صانع طبعی صرف بالسیبیتہ مقدم ہوتا ہے اور زمانادہ اپنے مصنوع کا محصر ہوتا ہے، یہی مطلب ہے اس مسئلہ کا کہ عالم قدیم ہے، یعنی اپنے خالق کے ساتھ اس کو معیت زمانی حاصل ہے، اور اگر فرض کر دو کہ صانع عالم اپنے مصنوعات پر بالزمان مقدم ہو بھی تو سوال یہ پیدا ہو گا کہ تقدم و تاخر زمانی تو خود زمانیت میں سے ہیں، پس یہ تقدم یا تو زمانہ میں ہو گا یا زمانہ میں نہ ہو گا، اگر زمانہ میں یہ تقدم نہیں ہے تو اس سے صریحاً لازم آگیا کہ صانع عالم کو اپنے مصنوعات پر تقدم زمانی حاصل نہیں، اور اگر دوسری شق اختیار کر دو، یعنی یہ کہ زمانہ میں اس کو تقدم زمانی حاصل ہے تو یہ تو زمانہ کو غیر مخلوق ماننا پڑیگا اور باہم اس دوسرے زمانہ میں اگلے سوالات عائد کریں گے، غرض اگر ہم یہ مان لیں کہ صانع عالم کو بھی صانع غیر طبعی کی طرح اپنے معلولات پر تقدم زمانی حاصل ہے تو بعض ایسے مشکوک پیدا ہوں گے جن کا جواب ناممکن ہے، اس معلوم ہو کہ مادہ اور صورت دونوں غیر مخلوق و ازلی ہیں، یعنی خالق عالم بالسیبیتہ ان سے مقدم ہے، لیکن زمانادہ دونوں خالق عالم کے محصر ہیں،

یہ مسئلہ ارسطو اور ابن رشد کے فلسفہ میں بہت زیادہ اہمیت رکھتا ہے، اس لیے کہ اہل ادیان کی جانب سے اس کے مقابلہ میں ہمیشہ سے یہ کہا جاتا ہے کہ ارسطو کا مادہ محض ایک ذہنی مفہوم ہے، خارج میں اس کا کوئی وجود نہیں ہو سکتا اور جب ہو گا تو وہ مادہ نہ رہے گا بلکہ مادہ اور صورت سے ملکر ایک تیسری چیز پیدا ہو جائیگی، نیز یہ بھی عقل کے خلاف معلوم ہوتا ہے کہ فاعل کو بحیثیت فاعل ہونے کے مفعول پر تقدم زمانی حاصل نہ ہو، باقی رہا تقدم بالسیبیتہ یا باصطلاح فلاسفہ تقدم بالذات تو یہ بھی محض ایک ذہنی مفہوم ہے، ورنہ فاعل کی فاعلیت اور مفعول کی مفعولیت کے جہان اور خارجی آثار ہوتے ہیں ایک خارجی اثر یہ بھی ہونا چاہیے کہ فاعل کو بحیثیت فاعل (مفعول بحیثیت مفعول) پر بالزمان مقدم ہو، ابن رشد نے ارسطو کی کتاب ابعد الطبیعہ کے بارہویں باب کی شرح میں اس مسئلہ پر نہایت

وضاحت سے اپنے خیالات کا اظہار کیا ہو، چنانچہ کہتا ہے،

”تخلیق عالم کے مسئلہ میں فلاسفہ نے اصولاً دو متضاد رائیں قائم ہیں، ایک فریق تخلیق کا انکار کرتا اور قانون ارتقا کی ہمہ گیری کا مدعی ہے، اور دوسرے فریق کو ارتقا سے انکار اور ابداع تخلیق پر اصرار ہے، قائلین ارتقا کا خیال یہ ہے کہ تخلیق کی حقیقت جزا اس کے کچھ نہیں ہے، منتشر ذرات جمع ہو کر ترکیب و تالیف اختیار کر لیتے ہیں اور ظاہر ہے کہ اس صورت میں علت قاعلی کا فعل صرف اس قدر ہو گا کہ ذرات مادی کو متشکل کر کے اودن میں باہم امتیاز پیدا کرے، یعنی گویا اب اس حالت میں فاعل خالق نہ رہا، بلکہ اوس کی حیثیت گر گئی، اور محض محرک درجہ پر وہ رہ گیا، اس کے مقابل تخلیق و ابداع کے مؤیدین کا خیال یہ ہے کہ خالق عالم نے بدن مادے کی احتیاج کے عالم کو پیدا کیا ہے، یہ ہمارے تشکیل اور مسیحی فلاسفہ کی رائے ہے، چنانچہ مسیحی متکلم جان فیلوپون کہتا ہے کہ مشائیہ استعداد و قوت کے جو قائل ہیں تو یہ استعداد خود موجودات میں نہیں ہوتی، بلکہ علت فاعلی یا خالق عالم میں ہوتی ہے جس بنا پر وہ طرح طرح کی چیزیں پیدا کیا کرتا ہے،

ان دونوں نظریوں کے علاوہ اور بھی چند مذہب ہیں جن میں کم و بیش ان دونوں خیالوں میں سے کسی ایک خیال کی جھلک پائی جاتی ہے، مثلاً ابن سینا کو قائلین ارتقا سے اس بات میں متفق ہے کہ تخلیق محض مادہ کی تشکیل و تصویر کا نام ہے، لیکن صورت کی تخلیق کے مسئلہ میں اس کو ارسطو سے اختلاف ہے، ارسطو قائل ہے کہ مادہ اور صورت دونوں غیر مخلوق ہیں، لیکن ابن سینا مادہ کو غیر مخلوق اور صورت کو مخلوق مانتا ہے، اسی وجہ سے خالق عالم کا نام اس نے قوت مقصورہ رکھا ہے، گویا اس مذہب کے مطابق مادہ محض انفعال و تاثر کا نام ہے یعنی تخلیق فعل کی مطلق پس میں صلاحیت نہیں، اس کے مقابل ثامسطیوس اور فارابی کا مذہب یہ ہے کہ بعض

حالتوں میں خم و مادہ بھی تخلیق کا کام انجام دیتا ہے، تیسرا مذہب ارسطو کا ہے اس کے مذہب کا خلاصہ یہ ہے کہ خالق یہ محض مادہ کا خالق ہے اور نہ محض صورت کا، بلکہ ان دونوں سے ملکر جو چیزیں بنتی ہیں اُن کا خالق ہے، یعنی مادہ میں حرکت پیدا کر کے اوس کی شکل اور صورت وہ اس حد تک بدل دیتا ہے کہ جو استعداد قوت کے درجہ میں ہوتی ہے، وہ فعلیت میں آجاتی ہے، پس محض یہی خالق فعل ہے، تو اس بنا پر تخلیق کے فعل کے معنی یہ ہونے کہ مادہ کو حرکت دیکر قوت سے فعل میں لے آنا، یعنی محض حرکیہ تخلیق کی حقیقت ہے، لیکن حرکت بدون حرارت کے نہیں پیدا ہو سکتی یہی سبب کہ کرہ آبی و ارضی میں جو حرارت پیمان ہوا اس سے رنگ بڑگ نباتات و حیوانات کی پیدائش ہوتی رہتی ہے، قدرت کے یہ تمام افعال نظم و ترتیب کے ساتھ انجام پاتے ہیں جس کی بنا پر یہ خیال ہوتا ہے کہ کوئی عقل کامل اس کی رہنمائی کر رہی ہے، حالانکہ طبیعت حس و شعور سے مطلق بے بہرہ ہے، حاصل یہ کہ ارسطو کے نزدیک خالق عالم صورت و اشکال کا خالق نہیں ہے اور اگر ہم اوس کو ان کا خالق مانیں تو یہ ماننا پڑے گا کہ شے کا وجود لاشے سے ہو گیا، ابن سینا کی غلطی یہ ہے کہ وہ صورتوں کو مخلوق مانتا ہے، اور ہمارے شکلیں کی غلطی یہ ہے کہ وہ شے کو لاشے سے موجود مانتے ہیں یہی غلط اصل یعنی لاشے سے شے کا موجود ہونا تسلیم کر کے ہمارے شکلیں نے خالق عالم کو ایک ایسا مطلق الاختیار فاعل فرض کر لیا جو بیک وقت متضاد و متباہن اشیاء پیدا کیا کرتا ہے، اس مذہب کی بنا پر نہ آگ جلاتی ہے اور نہ پانی میں سیلان و رطوبت کی قابلیت ہے جتنی جو چیزیں ہیں، وہ اپنے اپنے فعل میں خالق عالم کی دست اندازی کی محتاج ہیں، مزید برآں ان لوگوں کا خیال ہے کہ انسان ایک ڈھیلا جس وقت اوپر کھینکتا ہے تو فعل اوس کے اعضاء و جوارح از خود انجام نہیں دیتے، بلکہ خالق عالم اس کا موجد و محرک ہوتا ہے، گویا اس طرح ان لوگوں نے انسان کی قوت عمل کی بنیاد منہدم کر دی۔

دوسرے مقام پر لکھتا ہے،

”تخلیق محض تحریک کا نام ہے، لیکن حرکت کے لیے ایک متحرک کا وجود ضروری ہے یہی تحریک جو محض استعداد و قوت کے درجہ میں ہے اس کا نام مادہ اولیٰ ہے جس پر ہر طرح کی صورتیں پہنائی جاسکتی ہیں، گو یہ خود اپنے مرتبہ ذات میں ہر قسم کے صورت و اشکال سے مطلق عریان رہتا ہے، اس کی کوئی منطقی تعریف نہیں کیجا سکتی، وہ محض استعداد و قوت کا نام ہے، یہی سبب ہے کہ عالم قدیم و ازلی ہے، کیونکہ عالم کی تمام چیزیں اپنے وجود کے پیشتر استعداد و قوت کے درجہ میں تھیں، لاشعے سے شے کا وجود نہیں ہو سکتا۔“

ایک مقام پر لکھتا ہے،

”مادہ مطلق غیر مخلوق اور ناقابل فنا ہے، عالم میں پیدائش کا غیر متناہی سلسلہ جاری ہے، جو چیز استعداد و قوت کے درجہ میں ہوتی ہے وہ فعلیت میں ضرور آتی ہے، ورنہ عالم میں بعض چیزوں کا غیر فاعل بھی ماننا پڑے گا، حرکت کے پہلے سکون یا سکون کے پہلے حرکت نہیں ہوتی، بلکہ حرکت خود ازلی و دائمی ہے، اس کا فاعل سکون نہیں ہے بلکہ جزائے حرکت خود ایک دوسرے کی علت بنتے ہیں زمانہ کا وجود بھی حرکت ہی سے قائم ہے، ہمارے جسم کے اندر جو طرح طرح کے تغیرات واقع ہوتے ہیں انھیں سے زمانہ کا ہم اندازہ لگاتے ہیں اور یہی تغیرات حرکت کی مختلف قسمیں ہیں، اگر عالم ایک بیجان مشین کی طرح ساکن ہو جائے تو ہمارے دماغ سے زمانہ کا خیال بھی نکل جائیگا، حالت خواب میں ہم زمانہ کا اندازہ اپنے دماغ و تخیل کی حرکتوں سے کرتے ہیں اور جب خواب شیریں میں ہم نافل ہو جاتے ہیں تو اس وقت زمانہ کا خیال بھی ہمارے دل سے نکل جاتا ہے، غرض یہ حرکت ہی کا کوشمہ ہے جو تقدم و تاخر کے خیالات ہمارے دماغ میں پیدا ہوتے ہیں“

”سلفیاتی“ ابن رشد، مقول از ریتان

اگر حرکت کا وجود نہ ہوتا تو عالم میں پیدائش کا یہ لگاتار سلسلہ جو جاری ہے، اوس کا وجود بھی نہ ہوتا
یعنی دنیا میں کوئی چیز موجود نہ ہو سکتی۔

”خدا یا علت العلل اس معنی میں مختار و ارادہ نہیں ہے، جس معنی میں مکملین اسے بااختیار مانتے ہیں
عالم کی پیدائش اس سے فیضان وجود کے طور پر ہوئی ہے، چونکہ وہ خود تیر وجود محض تھا اسلئے وہ
موجود تھا کہ عالم کو وجود میں لائے، وہ علم رکھتا ہے، لیکن محض کلیات کا، جزئیات کے علم سے وہ مطلقاً
بے بہرہ ہے، جزئیات کے تغیرات سے وہ محل حوادث ہو جائیگا، ناممکنات پر اوس کو قدرت حاصل نہیں،
اس سے صرف جو داؤد خیر کا عدد ور ہو سکتا ہے، شر و فساد اس کا فصل نہیں ہیں، لیکن دنیا میں خیر کے پہلو
پر پہلو شر کا جو وجود ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ موجودات میں خود انحلال و فساد کی قابلیت موجود ہے بالفاظ
دیگر شر خیر کا ویسا ہی مقابل ہے جیسے دن رات ایک دوسرے کی جانب مقابل ہیں، موجودات چونکہ
دو چیزوں سے مل جل کر پیدا ہوتے ہیں اسلئے اون میں قدرتنا اس بات کی صلاحیت موجود
رہتی ہے کہ کسی وقت معین پر اون کے اجزاء پراگندہ و منتشر ہو جائیں، یہی چیز فساد و شر کا باعث
ہوتی ہے، ورنہ خدا کا منشاء یہ ہرگز نہیں ہے کہ اس کی پیدا کردہ مخلوق شر و فساد کا نشانہ بنی رہے۔“



(۲)

نفوسِ فلکیہ و جواہرِ مجردہ کی تھیوی

انسان کے دو رجالات کے عقیدے دور تمدن کے عقیدوں سے بالکل مختلف ہوتے ہیں، دورِ جمالت میں جب وہ کائنات کے عجیب و غریب مظاہر، نیلگون آسمانوں، سر بھلک پہاڑوں، بھیلی اور کشادہ زمینوں، بہت ناک سمندر، ون، ننھے ننھے ستاروں، اور روشن آفتاب و مانتاب پر گاہ ڈالتا ہے تو اس وقت سب سے پہلے جو خیالات اس کے دل میں پیدا ہوتے ہیں وہ یہ ہوتے ہیں کہ ان تمام مظاہر کائنات کے اندر غیر مرئی روحیں کار فرما ہیں، گزشتہ زمانہ کی تمام قوموں کا بالعموم یہ خیال تھا کہ ان غیر مرئی روحوں کا مسکن زمین سے کسی بلند تر مقام اور شاید کہ آسمانوں پر ہے، مظاہر پرستی کے یہ عقیدے دنیا کی تمام اگلی قوموں میں مسلم رو چکے ہیں، اہل یونان کا عام طور پر یہ خیال تھا کہ آسمان مختلف قسم کے دیوتاؤں کا مسکن ہے، بہشت بھی آسمانوں پر واقع ہے، البتہ جہنم زمین کے اندر دنیٰ زیرین حصہ میں ہے، دنیا میں صرف ایک خطہ یونان پر آدمیوں کی آبادی ہے، در نہ سارے جہان میں طرح طرح کی مصرت رسان مخلوق بستی ہے، جو انسان سے عداوت اور دشمنی رکھتی ہے، یونان کی سرزمین کو ایک بڑا وسیع سمندر گھیرے ہوئے ہے، اور دنیا کے تمام دریا اسی سمندر میں آکر گرتے ہیں،

یونان میں سب سے پہلے آئیونک فلاسفی کا ظہور ہوا، جس کا بانی طالیس طلی تھا، اس کا خیال تھا کہ پانی سے تمام چیزوں کی پیدائش ہوئی ہے، سورج اور ستاروں کے متعلق اس کا خیال تھا کہ ان میں ایک غیر مرئی روح حلول کیے ہوئے ہے، اور یہ زندہ اجسام ہیں، عنصر اور متناطیس کو بھی وہ اس بنا پر کہ ان میں حرکت کی قابلیت پائی جاتی ہے، زندہ جسم خیال کرتا تھا، زمین اس کے نزدیک چاروں طرف مصرت رسان مخلوق سے سجی ہوئی ہے، غرض طالیس کا فلسفہ ستریا یا یونانیوں کے جاہلانہ توہمات سے پر تھا،

طائیس مٹی سے لیکر ارسطو تک یونان میں جن فلسفی پیدا ہوئے وہ سب تقریباً یونانیوں کے قومی عقائد سے اثر پذیر تھے، ارسطو پہلا فلسفی ہے جس نے مشاہدات و تجربات کو علم کی بنیاد قرار دیکر فلسفہ کو علم الاصنام سے جدا کیا، افلاک اور اجرام علویہ کے متعلق (جیسا کہ اوپر معلوم ہو چکا ہے) آئو تک فلاسفی میں یہ ثابت کیا گیا تھا کہ یہ جاندار اجسام ہیں اور ان میں غیر مرئی رو میں حلول کئے ہوئے ہیں، لیکن ارسطو کے دماغ کے لئے غیر مرئی روح کا تخیل ناقابل فہم تھا، اور حقیقت میں ارسطو کو روح کی اس ماہیت ہی سے اختلاف تھا جو اگلے یونانیوں کے ذہنوں میں تھی، نفوس فلکیہ در اجرام علویہ کے بابت ارسطو کی تجوری کا خلاصہ حسب ذیل ہے۔

”بہرہ کی تین قسمیں ہیں۔ محسوسات حادثہ، محسوسات قدیمہ، اور غیر متحرک، ان میں سے اول الذکر

دو جو طبیعیات سے تعلق رکھتے ہیں اور تیسرا محض، بعد الطبیعیاتی حقیقت رکھتا ہے، حرکت اور

زمانہ دونوں قدیم ہیں، سب قسم کی حرکتیں نہیں بلکہ صرف حرکت اپنی اور اس میں بھی صرف

حرکت دوری۔ لیکن حرکت خود متایم بالذات نہیں بلکہ محسوسات قدیمہ

اس کے حامل ہوتے ہیں، محسوسات قدیمہ اس لئے کہ حرکت قدیم ہے اور اس کا خلق

محسوسات حادثہ کے ساتھ نہیں ہو سکتا، یہ محسوسات قدیمہ کئی ایک ہیں، یعنی سیارگان، سورج، چاند اور

دوری حرکت کر رہے ہیں اور ان کے علاوہ ایک پورے عالم کی حرکت ہے، پس چونکہ ہر متحرک کے لئے

ایک حرکت اور متحرک قدیم کے لئے ایک حرکت قدیم ہونا ضروری ہے، نیز ایک حرکت سے ایک ہی حرکت صادر

ہو سکتی ہے لہذا ان تمام حرکتوں کے لئے الگ الگ بالذات غیر متحرک قدیم کا ہونا لازمی ہے،

ان میں سے پہلا حرکت سارے عالم کا حرکت ہے اور وہی علت العلل ہے، لیکن اگر ان حرکات قدیمہ کیلئے

حرکات قدیمہ کا وجود نہ تسلیم کیا جائے تو یونانیوں کے قومی عقائد کے بموجب یہ ماننا پڑے گا کہ عالم

ظلمت و تاریکی سے وجود میں آیا ہے، اور بالافتح سے شے کا وجود ماننا پڑے گا، یہ حرکات قدیمہ ظاہر ہے

کہ آسمانوں اور سیاروں کی ہیں جو دوری حرکت کر رہے ہیں اور یہ صرف تخیل نہیں بلکہ مشاہدہ ہے،

اس بنا پر افلاک اور اجرام علویہ اپنی حرکتوں سمیت قدیم وازی ہین اور ان کے حرکات یعنی

ان کے نفوس بھی قدیم ہین،

نفوس فلکیہ کے بابت ارسطو کا یہ طویل بیان ہو جس میں اس نے گو فلسفہ کو یونانیوں کے توہمات سے پاک کر لیا ہوتا، ہم اب بھی اس بیان میں توہمات کی جھلک صاف نظر آرہی ہے، سیاروں کی حرکتیں اور ان کے نفوس یہ وہی اگلے یونانیوں کے متعدد دیوتاہین جن میں سے ہر ایک کا خاص چیز دینے تعلق تھا، مثلاً مریخ جنگ کا دیوتا اور زہرہ حسن و جمال کی دیوی،

ابن رشد نے اس مسئلہ کو متعدد مقدمات کا اضافہ کر کے وضاحت سے تحریر کیا ہے، چنانچہ لکھتا ہے،

گائیات کا باہمی ربط و نظام دنیاوی حکومتوں کے انتظامات سے مشابہہ جہاں تمام اعمال

بادشاہ کے فرمان کے بموجب صادر ہوتے ہین، لیکن سب کا تعلق خود بادشاہ کی ذات

براہ راست نہیں ہوتا، بلکہ بادشاہ کے مقرر کردہ عمال حکومت ان کو انجام دیتے ہین، خدا نے

اس ربط و نظام کو قرآن میں ان الفاظ سے ادا کیا ہے کہ ان اشیاء فی کل سماء امراً یعنی

خدا نے آسمانوں کو احکام کی وحی ملی

علت العلل سے ان فلک کا تعلق یہ ہو کہ،

”وہ علت العلل کے حکم کے تابع ہین اور ان کی ہستی کا بجز اس کے کوئی مطلب نہیں کہ

علت العلل کی اطاعت و فرمانبرداری کریں، لہذا خود ان کی ہستی بھی علت العلل سے وابستہ

قرآن میں یہ تعلق ان الفاظ سے ادا کیا گیا ہے فَمَا مِمَّا اَكَلْتُمْ مِمَّا مَنَّ اللَّهُ مَعَكُمْ مَعْلُومٌ یعنی دنیا کی ہر چیز

ایک متعین مقام و مرتبہ میں ہم سے وابستہ ہے،

کوئی معدوم محض بدن کسی موجود بالفضل کے توسط کے حالت وجود میں منتقل نہیں ہو سکتا اور نہ یہ

ممكن ہر كہ عطل و اسباب كا سلسلہ الی غیر النہایتہ جاری رہے، بلا شبہ عالم كے اندر وفی حصہ میں یہ سلسلہ كسی وقت نہیں ركتا، پانی باد لون سے گرتا ہ، بادل بخارات لطیفہ سے بنتے ہیں اور خود پانی انحر و دن كو پیدا كرتا ہ، علی ہذا درخت و درخت اور آدمی آدمی سے پیدا ہوتا ہ، اور یہ سلسلہ ہمارے دہم و خیال كے لحاظ سے غیر متنتی ہ، لیكن اس سلسلہ كی كوئی علت ہونی چاہیئے، اس پر سب كا اتفاق ہ كہ علت اولی ہر حیثیت سے واحد بسیط ہ، كثر ت صرف عالم میں ہ، البتہ اس میں اختلاف ہ كہ اس كثر ت كا كینا باعث ہ، انكساف و خسوف كہتا ہ كہ اس كا باعث مادہ ہ، بعضفون كا خیال ہ كہ كثر ت آلات اس كا باعث ہ، اور بعضے كہتے ہیں كہ عطل متوسطہ اس كا باعث ہیں، انظار طون كا یہی خیال ہ، اسفل سے اعلیٰ كے جانب عقیبنی ترقی ہوتی جاتی ہے، كثر ت و تركيب كا انتر زائل ہوتا جاتا ہ اور وحدت و بساطت زیادہ نمایان ہوتی جاتی ہ، عالم اسفل میں جركثر ت ہو وہ ہیونی اور صورت اور اجرام سماویہ اور دیگر عطل قریب سے و بعیدہ كی وجہ سے ہ، مگر اجرام علویہ میں صرف اولن كے حر كات كی وجہ سے كثر ت پیدا ہوتی ہ، اسلئے كیست و كیفیت میں وہ اسفل كی كثر ت سے مختلف ہ، لیكن آخرین یہ كثر ت بالكل زائل ہو گئی ہ اور فلک اول كا فاعل ایک ابدی ذات ہ جو غیر متجزی و بسیط ہ، ارسطو كی اصطلاح میں وہی عقل اول ہ اس سے صرف ایک چیز كا صدور ہوا ہ اور وہ فلک اول كی حر كت ہ، ابن رشد كہتا ہ كہ عرب فلاسفہ نے ابن سینا اور فارابی كی یہ غلطی ہ كہ وہ علت اولی كو فلک اول كا حر ك نہیں سمجھتے بلکہ فلک اول كا حر ك اولن كے نزدیک اور ہر جو علت اولی كا مفعول ہے، عرب فلاسفہ میں ابن رشد كے سوا تمام فلسفی اس بارے میں ارسطو سے مختلف الرائے ہیں،

اجرام علویہ ہیونی اور صورت سے مركب نہیں كیونكہ یہ جسم سفلی كی خاصیت ہ اور اجرام علویہ اجسام سفلیہ سے اشرف ہیں، اجرام علویہ كا بعد غیر متناہی ہ، حر كت ان كا خاصہ لازمہ ہ، یہاں تک كہ اگر كوئی كو كب ان سے ٹكرا جائے تب بھی ان كی حر كت میں فرق نہ آئیگا، اور اگر كبھی ان كی حر كت بند ہو جائے تو وہ بارہ اولن میں حر كت نہیں پیدا ہو سكتی، كا رخانہ حیات ان كی حر كات مستدیرہ كی بدولت

مستمر اور قائم ہے، ان کی حرکت اگر روک دی جائے تو تمام کارخانہ درہم و برہم ہو جائے، آسمان نہ صرف یہ کہ تمام اجسام مظلمہ غیر حیر سے اشرف ہیں، وہ ایک جاندار سہتی بھی ہیں، ان کے ویسے ہی قوائے و اعضاء ہیں جیسے انسان کے ہیں، ابن رشد یہ مسئلہ اس طرح ثابت کرتا ہے کہ دیکھو آسمانوں اور سیاروں سے کیسے کیسے فائدہ مند افعال انجام پاتے ہیں، ایک آفتاب ہی کو لو، اس کے کیسے کیسے عجیب و غریب منافع ہیں، آفتاب ہی کی حرکت سے چاروں فصلیں پیدا ہوتی ہیں، اس کی حرارت سے تمام جاندار نشوونما پاتے ہیں، وہ جب گھم کی سمت ہوتا ہے تو اتر سمت ٹھنڈی ٹھنڈی ہوائیں چلتی ہیں اور بارش ہوتی ہے، اور اس کے برعکس گھم سمت بارش کم ہوتی ہے، علیٰ ہذا القیاس، اس کی حرکات قریب و بعیدہ کی وجہ سے طرح طرح کے تغیرات عالم میں ہوتے ہیں، یہی حال قمر اور دیگر سیاروں کا ہے، اور اس سے بڑھکر فلک اول کی حرکت ہے جس سے دن اور رات پیدا ہوتے ہیں، غرض اجرام علویہ میں سے ہر ہر جرم کے منافع عجیب و غریب، ان کی حرکتیں متعین اور حرکتوں کی متعین معلوم، اور خاص خاص اغراض معین ہیں، تو جبکہ ہم ذرا ذرا سے رنگنے والے کیڑوں کو دیکھتے ہیں جن میں زندگی ہوتی ہے مگر منفعت و غرض کے لحاظ سے ان کی زندگی بحث ہوتی ہے تو ظاہر ہے کہ اجرام علویہ کے سے بڑی بڑی منفعت رکھنے والے اور خاص خاص اغراض پورا کرنے والے جسم کس طرح مردہ اور بجان ہو سکتے ہیں اور اگر آسمان ہی بجان ہوں تو دنیا میں کون چیز جاندار ہوگی، لیکن جاندار ہی کا مطلب نہیں ہے کہ ہمارے ایسے ان کے اعضاء اور جوارح ہیں بلکہ یہ کہ ہماری طرح ان میں بھی ایک غیر مرئی روح ہوتی ہے، یہ روحین علی الترتیب افلاک کی حرکتوں اور ان کے افعال کی خالق و فاعل ہیں اور محبت و عشق روحانی کا جذبہ ان کے اعمال کا محرک ہوتا ہے، بہتر سے بہتر اور نفع مند سے نفع مند چیز کی پیدائش ان کے عمل کی غرض ہوتی ہے، ان کا نفس ناطقہ کبھی نہیں تھکتا اور نہ انسان کی طرح ان میں بھارت و سماعت و احساس کی قابلیت ہے ابن سینا کا

خیال ہو کہ افلاک قوت تخیل کے بھی حامل ہیں، مگر ابن رشد کو اس سے انکار ہے، افلاک اپنی ذات کے بھی مددگار ہیں اور عالم میں جو کچھ گزرتا ہے اس کا بھی اون کو علم ہوتا ہے،

عرب فلاسفہ کی اصطلاح میں نفوس فلیکہ ہی ملائکہ ہیں اور وحی والہام اور روایات صافہ وغیرہ انھیں نفوس فلیکہ کے جانب سے ہوتے ہیں، مگر ابن شدان تمام اختراعات کا انکار کرتا ہے، اس کا خیال ہے کہ فلسفہ کو ان مسائل سے کوئی سروکار نہیں،

اگر غور سے دیکھو تو یہ سارا نظریہ یونانیوں کے علم الاضنام سے کچھ زیادہ با وقعت نہیں، یونان کے علم الاضنام کی طرح اس میں بھی غیر مرئی ردین تسلیم کی گئی ہیں، البتہ اس کی ترتیب میں خوش سلیقگی کا زیادہ لحاظ کیا گیا ہے، اور یہ خوش سلیقگی بھی محض اس وجہ سے پیدا ہو گئی ہے کہ اس کی ترتیب میں سامی اقوام کے مذہبی خیالات کا میل ہو گیا ہے، یہی سبب ہے کہ عرب فلسفہ میں اگر ارسطو کے نظریہ کا نقشہ بالکل بدل گیا ہے، تصور کی بلند پروازی اور مدارج کی ترتیب کے لحاظ سے عربی فلسفہ کا یہ نظریہ ارسطو کے نظریہ سے بدرجہا فائق ہے، ارسطو کے نظریہ میں تصور نہایت سادہ اور خیالات کی ترتیب نہایت سست اور پست ہے، بخلاف عربی فلسفہ کے کہ اس میں یہ تمام خامیاں رفع کر دی گئی ہیں اور اعلیٰ سے اسفل تک کے تمام مدارج علی التسلل چڑے ہوئے نظر آتے ہیں، فلسفہ نے عالم کے سربستہ رازوں کو غیر مرئی ردون اور غیر محسوس مبادی کے ذریعہ سے حل کرنے کا جو طریقہ اختیار کیا ہے اس کا سبب ابن رشد یہ بتلاتا ہے کہ محسوسات کی دنیا میں تعدد و استعداساری ہے کہ ادن کو ایک کلیہ یا ایک علت کے ماتحت نہیں لایا جاسکتا جب تک محسوسات کی دنیا سے آنکھ بند کر کے غیر محسوسات کی دنیا میں مبادی کی تلاش نہ کی جائے، ورنہ نتیجہ یہ ہوگا کہ قدماء کی طرح انسان ظلمت و نور اور خیر و شر کے حال میں بھٹس کر رہ جائیگا اور معلومات کثیرہ کی علتوں کا راز نہ کھل سکیگا، ابن رشد کہتا ہے کہ محسوسات سے محسوسات کی تلاش تو ہر عامی بھی کر لیتا ہے، اگر ہم نے حقائق اصلہ کا ادراک نہ کیا تو علم و تعلیم کا ثمرہ کیا نکلا،

اس میں شک نہیں کہ عالم کے مبادی کے سرسبز راز کھولنے کے لیے بجائے محسوسات کے غیر محسوسات کو ایک حد تک عالم کی بنا قرار دینا پڑتا ہو، لیکن ایک متمدن انسان کی نظر میں جو حقیقت ان غیر محسوسات کی ہوتی ہو، وہ اس سے بالکل مختلف ہوتی ہو جو ایک وحشی کی نگاہ میں ہوتی ہے، ایک وحشی جب کائنات کے مختلف مظاہر پر نگاہ دوڑاتا ہو تو اس کو اون میں جذبہ انتقام رکھنے والی روحوں کا جلوہ نظر آتا ہو، لیکن جب ایک متمدن انہیں مظاہر کی ماہیت و نوعیت پر غور کرتا ہو تو یہ دھن و فتنہ نگاہ کے سامنے سے غائب ہو جاتی ہیں اور وہ بجائے ان غیر محسوس روحوں کے اپنے ذہن میں چند اصول قائم کرتا ہو جن کو وہ تمام حوادث عالم کی توجیہ کے لیے کافی خیال کرتا ہو، مثلاً جب وہ اس بات پر غور کرتا ہو کہ آسمان و زمین کو کوئی چیز اپنی جگہ پر معلق قائم کیے ہوئے ہو تو وہ بجائے اس کے کہ ایک وحشی انسان کی طرح یہ خیال کرتا کہ زمین سطح آب پر ایک گائے کے سینک پر قائم ہے اور آسمان کے اندر ایک غیر مرئی روح حلول کیے ہوئے ہو، اس حادثہ کی توجیہ اس کے ذہن میں یہ آتی ہے کہ آسمان و زمین دونوں ایک قانون قدرت کے ماتحت ہیں جس کا نام قانون جذب و کشش ہے، ابتدائے دور متمدن میں انسان نے ہمیشہ پہلے خیال کی جنبہ داری کی ہو، اور جنبہ عینی انسان کی عقل روشن ہوتی گئی اسے قدر فوق الفطرت اور مظاہر پرستی کے عقیدوں پر قانون قدرت کی ہمہ گیری اور مابعد الطبیعیاتی اصول و نظریات سے حوادث عالم کی توجیہ کرنے کا خیال زیادہ غالب آتا گیا،

یہی وجہ ہے کہ افلاک و اجرام علویہ اور کائنات ارضی کے بابت جو خیالات ہمارے ذہنوں میں پیدا ہوتے ہیں وہ ان خیالات سے بالکل مختلف ہوتے ہیں جو قدما ان کے بابت قائم کرتے تھے، زمانہ حال کے سائنس اور قدما کے فلسفہ میں جو بات حد فاصل ہو وہ یہی ہے کہ قدما کے افکار و خیالات پر مافوق الفطرت اور مظاہر پرستی کے عقیدے غالب تھے، بخلاف اس کے آج کل کی سائنس حقیقی مشاہدات اور قانون قدرت کی ہمہ گیری کے خیال پر مبنی ہو، اگلے زمانہ میں حوادث عالم کی توجیہ کے لیے ادیت ہمہ

روح کا تخیل محض کافی خیال کیا جاتا تھا، بخلاف اس کے موجودہ دور میں حوادث عالم کی توجیہ چند مابعد الطبیعیاتی اصول کی بنا پر کیجاتی ہو، اگلے زمانہ میں انسان پر تخیل پرستی کا رنگ اتنا غالب تھا کہ ہستی اور ذات و تشخص لازم و ملزوم خیال کیے جاتے تھے، لیکن اس کے برعکس زمانہ حال کے فلسفہ کو ہستی کا اقرار ہو اور ذات و تشخص کا انکار، اگلے زمانہ میں تشخص پرستی انسان کے عقائد کا جزو اعظم تھی، لیکن اب قانون قدرت کے مجموعی نظام کے خیال نے تشخص پرستی کی جگہ حاصل کر لی ہو، غرض اگلے زمانہ میں حوادث عالم کی توجیہ مافوق الفطرت اور مظاہر پرستی کے عقیدوں سے کی جاتی تھی، لیکن موجودہ دور میں مافوق الفطرت کا خیال دلون سے بالکل نکل گیا ہو اور بجائے اس کے حوادث عالم قانون قدرت کے ماتحت خیال کیے جاتے ہیں، بے شبہہ اگلے زمانہ کی تخیل پرستی اور موجودہ دور کی قانون پرستی دونوں کی حقیقت گواہ ایک مابعد الطبیعیاتی غیر محسوس رمز سے زیادہ نہیں اور اس لحاظ سے دونوں عقیدوں کی حالت یکساں ہو کہ دونوں انسان کو محسوسات کی دلفریبیوں سے نکال کر غیر محسوسات کے ظلمت کدہ میں پھینک دیتے ہیں، تاہم ان میں بہت بڑا فرق یہ ہے کہ اول الذکر عقیدے سے انسان کے دل پر جو اثر پڑتا ہو، وہ یہ ہوتا ہو کہ انسان حوادث عالم کے علل قریبہ تک کا پتہ نہیں لگا سکتا، کیونکہ حقیقی باتیں انسان کی نگاہ کے سامنے سے گذرتی ہیں، وہ غیر محسوس روح کا کرشمہ عمل ہوتی ہیں، گویا اس طرح علم کا دروازہ انسان کی عقل پر بند کر دیا جاتا ہو اور انسانی عقل کو اس بات پر مجبور کیا جاتا ہو کہ وہ مضمرات سے محفوظ رہنے اور منافع کی تحصیل کے خیالات دل سے نکال کر ان غیر مرئی روحوں کے قبضہ اقتدار میں اپنے میٹیں دیدے، غیر مرئی روح کا تخیل خود ایک سرسبستہ راز ہو، پس اگر معمولی حوادث عالم کی توجیہ میں یہ کہا جائے کہ یہ حادثے غیر مرئی روحوں کے کرشمہ عمل ہیں تو ظاہر ہے کہ اب انسان کی عقل کیلئے دریافت طلب کو نسی بات رہ جائیگی، بخلاف اس کے جب حوادث عالم کی توجیہ قانون قدرت کے تخیل کی بنا پر کی جاتی ہو، تو انسان کی عقل میں وسعت پیدا ہوتی ہو، اس کے دل میں طرح طرح کے

سوالات پیدا ہوتے ہیں اور وہ برابر تمام حوادثِ عالم کو ایک سلک میں منسلک کرتا چلا جاتا ہے جس کی ہر لڑی ایک دوسرے میں پروئی ہوئی ہے اور اس مجموعہ سے اس کو کائنات کی باہمی نسبتیں اور تعلقات معلوم ہو جاتے ہیں جو علاوہ اس کے مافوق الفطرت کے تخیل میں ناقابلِ حصول تھے، ان کی بنا پر جلبِ منافع اور دفعِ مضرات میں بھی انسان کو سہولت ہوتی ہے،

(۳)

نفسِ ناطقہ کی ماہیت مشائی فلسفہ میں

ابن رشد کا علمِ نفس سمجھنے کے لئے ارسطو کے علمِ انفس سے واقفیت ضروری ہے اور ارسطو کا علمِ انفس بیان کرنے سے قبل قدیم فلاسفہ یونان کا علمِ انفس بالاجمال پیش نظر رکھنا لازمی ہے، قدیم یونانی فلاسفہ میں سے ایک پیورس، لیو کرٹس، انکس غورس، امباڈلس، زنا کرٹس، اور افلاطون، نے ماہیتِ روح وغیرہ کے مسائل سے بحث کی ہے، ان میں سے بعض مادہ پرست ہیں مثلاً ایک پیورس اور امباڈلس، اور بعض روح اور مادہ کو دو جدا جدا نوعین قرار دیتے ہیں مثلاً انکس غورس اور افلاطون،

یونان کے قدیم فلاسفہ کا اس بات پر اتفاق ہے کہ روح کی دو خاصیتیں ہیں جو اس سے کبھی جدا نہیں ہو سکتیں، یعنی تصور و نقل اور از خود بلا مددِ غیر حرکت کرتے رہنا، آکیمون کہتا ہے کہ روح دائمی حرکت میں رہتی ہے اور اجرامِ علویہ کے مانند وہ بھی قدیم وابدی ہے، ہیراکلیٹس کا خیال ہے کہ روح جملہ عناصر سے اشرف و لطیف ہے اور اسی بنا پر اس میں ہر قسم کی تغیر پذیرا شیا رکے جانے کی قدرت پائی جاتی ہے، ڈیوجینس کی رائے ہے کہ روح کا اصلی عنصر ایک قسم کا ہوائی مادہ ہے جس میں

لطافت اور تمام چیزوں کے علم کی قوت ہو، دیگر اعلیٰ ریح اور تاریت کو مائل قرار دیتا ہے، صرف
 ذوق یہ ہو کہ روح ہمیشہ حرکت میں رہتی ہو سکون کبھی اسپرطاری نہیں ہو سکتا اور دنیا کی اور چیزیں
 اسی کے ذریعہ حرکت میں آتی ہیں، امبا دقلس کے نزدیک دنیا کے دیگر مرکبات کے مانند روح بھی
 غنا صرا بے سے مرکب ہے،

نظریات بالا میں روح اور مادہ میں مماثلت ثابت کی گئی ہے، زینا کرٹیس رجور روح کو اعداد
 کے بجنس ایک شے قرار دیتا ہے، اور نیا غورثی فرقہ (رجور روح کو اعداد سمجھتے ہیں) کے سوا یونان کے
 تمام قدیم فلاسفہ روح اور مادہ کو الگ الگ نوع نہیں سمجھتے تھے، افلاطون نے زیادہ زور اسی
 بات پر دیا کہ روح و مادہ الگ الگ نوع ہیں، اس کا فلسفہ ایک قسم کا تحلیلی فلسفہ ہے جس میں ترکیب
 بساطت کے جانب تنزل کیا جاتا ہے، چنانچہ افلاطون انسان کو عالم اصغر قرار دیکر اس کی تحلیل یون
 کرتا ہے کہ مادی جسم کے علاوہ انسان میں تین قسم کی رو حیں پائی جاتی ہیں، ایک روح عقلی ہے جو انسان
 کے دماغ کے اندر پوشیدہ ہے، یہ ہر دم غیر متطم حرکت میں رہتی ہے، خدا کی نعمت انسان کو بعض خاص
 مصالح کی بنا پر عطا کی گئی ہے، دماغ سے اتر کر قلب کے جوت میں ایک اور فانی روح ہے اس سے انسان
 میں جو المردی اور غصہ کی پرورش ہوتی ہے، اس کو روح حیوانی کہتے ہیں، اس سے اتر کر جسم کے
 اندر دنی حصہ میں ایک اور روح ہے جو روح طبعی کہلاتی ہے بھوک پیاس اور انسانی خواہشوں کا
 تعلق اسی روح سے ہے، یہ دونوں رو حیں معمولی حالات میں روح عقلی کے تابع رہتی ہیں لیکن بشری
 زندگی کے اکثر لحظوں میں یہ قدرتی نظام درہم دبرہم ہو جاتا ہے، اور جذبات انسانی سے عقل شکست
 کھا جاتی ہے،

ارسطو کو قدیم نظریات کی طرح افلاطون کے اس نظریے سے بھی اختلاف ہے، وہ انکسا غورس

اس بارے میں متفق ہے کہ روح دنیا کی ساری مادی چیزوں سے الگ ایک جوہر ہے، مادہ کی خصوصیت امتداد ہے مگر روح کا خاصہ فکر و نظر ہے، حرکت دونوں میں پائی جاتی ہے مگر ایک امتداد کی صورت میں ہر ہوتی ہے اور دوسری فکر و نظر کی صورت میں، اس کے علاوہ روح کو مادہ سے کوئی مخالفت نہیں،

ارسطو کا بڑا اعتراض قدیم فلاسفہ پر یہ ہے کہ روح کی ایسی ماہیت بتلانا چاہیے جو روح انسانی روح نباتی، روح حیوانی، اور روح کلی سب پر صادق آئے لیکن قدیم فلاسفہ (جنہیں فلاطون بھی شامل ہے) روح کی ایسی ماہیت بتلانے سے قاصر ہیں،

مادہ اور صورت کی جو اصولی تفریق ارسطو نے کی ہے اسی سے ارسطو نے ماہیت روح کا عقدہ بھی حل کیا ہے، یعنی مادہ اور صورت کا یہ ما بعد الطبیعیاتی ذوق حیاتیات میں آکر روح و مادہ کی صورت میں نمایاں ہوتا ہے، مادہ انفعال محض کا نام ہے مگر روح فعل محض یعنی صورت ہے، مادہ اور صورت یعنی مادہ اور روح باہم متلازم اور ایک دوسرے کے تکمیلی اجزاء ہیں اور ان دونوں کا مجموعہ جسم طبعی کہلاتا ہے، مادہ کی نیستی آمیز تاریکی کو روح اُجاگر کر دیتی ہے، لیکن دوسری حیثیت سے روح بھی مادہ کی محتاج رہتی ہے، یعنی اس سے انھیں قوتوں کا ظہور ہو سکتا ہے جن کی استعداد مادہ میں پہلے سے موجود ہے،

روح کی متعدد قسمیں ہیں، ایک روح نباتی جو پھولوں پھولوں اور درختوں میں پائی جاتی ہے، اس سے صرت بالیدگی نشوونما اور تناسل کا ظہور ہوتا ہے، دوسری روح حیوانی جو تمام جانداروں میں پائی جاتی ہے، یہ روح نباتات کی قوتوں کے علاوہ ایک ہور قوت کی بھی مالک ہوتی ہے، یعنی جس وادراک کی قوت اس سے ظہور میں آتی ہے، اس سے اوپر انسانی روح کا درجہ ہے جو مابقی قوتوں کے علاوہ تعقل اور فکر و نظر پر بھی مشتمل ہے، روح کا یہ سب سے اعلیٰ درجہ ہے، روح کی یہ ترتیب کچھ اس طرح پروانہ ہوئی ہے کہ بالائی منازل کا اس وقت تک ظہور نہیں ہو سکتا تا وقتیکہ زیرین منازل طے نہ کرے کتاب الحیاء ارسطو فصل سوم،

نہ کر لے جائیں، یہی سبب ہے کہ انسان اپنی خاص قوتوں کے علاوہ ان تمام قوتوں کا بھی مالک ہے جو حیوان میں پائی جاتی ہیں، علیٰ ہذا القیاس حیوانات اپنی خاص قوتوں کے علاوہ نباتات کی قوتوں کی بھی ملکیت رکھتے ہیں، لیکن یہ واضح رہنا چاہیے کہ ان تمام رُوحوں کا ظہور صرف افراد میں ہوتا ہے، اور افراد ہی کے ساتھ ان کا خاتمہ بھی ہو جاتا ہے، کیونکہ رُوح کا وجود مادہ سے الگ نہیں ہو سکتا، یہاں تک کہ ارسطو طبیعتی زندگی میں رُوح و مادہ کی ماہیت بتلا کر نفسیات کے دائرہ میں آگے قدم بڑھاتا ہے، ارسطو کے فلسفہ کا یہ حصہ اب تک ناقابلِ فہم اور لائیل ہے، کچھ اس وجہ سے کہ خود موضوع ہی مغلق اور عسیر الفہم تھا اور کچھ اس وجہ سے کہ اس حصہ میں ارسطو کے بیانات اس قدر باہم متناقض ہیں کہ مفسرین بھی ان کو نہ حل کر سکے اور اسی بنا پر اتباع ارسطو میں متعدد فرقوں کی بنیاد پڑ گئی جو نفسیات میں حدودِ مختلف الّا راہین،

اگلے یونانی فلاسفہ مثلاً و میقراطیس اور انکساغورس وغیرہ نفسِ ناطقہ اور رُوح کو ایک ہی سمجھتے تھے، افلاطون نے پہلے پہل نفسِ ناطقہ اور رُوح میں تفریقِ ثابت کی اور ہر ایک کے حدود اور مستقر متعین کیے، مثلاً نفس یا رُوح عقلی کا مستقر دماغ، رُوح حیوانی کا مستقر قلب اور رُوح نباتی کا مستقر انسان کے جسم کا زیرین حصہ، ارسطو اس تفریق میں تو اپنے استاد سے متفق ہے، مگر نفسِ ناطقہ یا رُوح عقلی کے مستقر کو بے منی سمجھتا ہے، دماغ اس کے نزدیک محض ایک بار و طب غیر حساس عضو ہے جس سے نفسِ ناطقہ کا کوئی تعلق نہیں، اس کے نزدیک نفسِ ناطقہ اور دیگر رُوحوں میں فرق یہی ہے کہ نفسِ ناطقہ اپنے وجود و فعل میں جسم یا جسم کے کسی حصہ کا نہ محتاج ہے اور نہ جسم اور جسمانی قوتوں پر اس کے فعل و عمل کا انحصار ہے،

نفسِ ناطقہ کا اصلی مستقر اجرامِ علویہ میں ہے جو تمام زیرین اشیاء سے اشرف و برتر اور تمام چیزوں کے مدبر ہیں، گویا عالمِ زیرین میں نفسِ ناطقہ چند اغراضِ پوری کرنے کے لیے بھیجا جاتا ہے، ورنہ اس عالم کے تشخصات سے اس کو علاقہ نہیں، نفسِ ناطقہ کا وظیفہ عملِ محض کلیات و صورتوں کا اور

کرتا ہو انسان کو نفس ناطقہ محض یہی غرض پوری کرنے کے لیے عطا کیا گیا ہے، یعنی اس لیے کہ انسان
 حیات کی دنیا سے ملکر معقولات کے ادراک کی قابلیت اپنے میں پیدا کرے، لیکن معقولات کا صحیح
 تصور صرف اجرام علویہ کے عقول کو ہوتا ہے جو مدبر عالم ہیں، اس بنا پر انسان کے نفس ناطقہ کی خفیت
 محض آئینہ کی سی رہتی ہے کہ اس کے ذریعہ وہ اجرام علویہ کے اندر کی صورتیں اور نقوش دیکھ سکتا ہے،
 اجرام علویہ میں جزئیات کی صورتیں نہیں آتیں وہ صرف کلیات کا ادراک کرتے ہیں، اسی
 بنا پر نفس ناطقہ کو بھی صرف کلیات کا تصور ہوتا ہے، جزئیات کے تصور کے لیے ہم میں ایک اور قوت
 موجود ہے جس کو نفس حسی کہتے ہیں نفس حسی بھی ایک ادنیٰ قسم کا نفس ناطقہ ہے، یہ سن شعور کے قوت
 انسان میں اپنا فعل کرتا رہتا ہے، یعنی جو چیزیں انسان کے حیطہ شعور میں آتی ہیں ان کے نقوش
 ذہن میں کندہ ہوتے رہتے ہیں، لیکن نفس ناطقہ کے فعل کا ظہور عمر گزرنے پر ہوتا ہے، نفس ناطقہ اور
 نفس حسی میں ایک موٹا فرق تو یہ ہے کہ نفس حسی سے جزئیات کا تصور ہوتا ہے، اور نفس ناطقہ سے
 کلیات کا، یعنی آگ کو چھو کر اس کی گرمی محسوس کرنا نفس حسی کا فعل ہے اور نفس حرارت کا ادراک
 تشخصات و جزئیات کو حذف کر کے یہ نفس ناطقہ کا فعل ہے، ایک بڑا فرق یہ ہے کہ حس کی قوت
 خاص خاص اعضا میں ودیعت رکھی گئی ہے، ہر ایک کی استعداد معین ہے اور بغیر ہر دنیٰ مہجرات
 کی موجودگی کے ان قوتوں کا ظہور نہیں ہو سکتا، مزید برآں ان کے فعل کے لیے حاسہ اور
 محسوس کے درمیان خاص قسم کی زمانی مکانی اور کمی کیفی شرائط کا پایا جانا بھی ضروری ہے، مثلاً بہت
 تیز آواز اور بہت شہ زنگ کا حس نہیں ہوتا، بخلاف اس کے نفس ناطقہ نہ تو کسی عضو یا جسم کے
 کسی حصہ میں حلول کئے ہوئے ہے، نہ کہیں جسم کے اندر اس کا مستقر ہے، نہ اس کو ہر دنیٰ مہجرات کی پابندی
 اور نہ اس کے فعل کے لیے زمانی مکانی یا کمی کیفی شرائط کی بندشیں ہیں، وہ مادی اشیاء سے ہر طرح
 بے نیاز ہے اور یہی سبب ہے کہ اس کا فعل محدود و غیر متعین ہے،

اس فرق سے یہ بات باسانی سمجھ میں آسکتی ہو کہ نفس ناطقہ اور جسم میں بھی بہت بڑا فرق ہے۔
روح جسم کی قوتوں کو نہان کر نیوالی ایک قوت ہے، اس بنا پر کہ روح و جسم الگ الگ چیزیں ہیں،
تاہم جسم کے ساتھ روح کا فنا ہو جانا لازمی ہو، کیونکہ جب جسم نہ رہا تو اس کی استعدادیں نہان کیسے
ہوں گی، لیکن نفس ناطقہ کی حالت روح سے جدا گانہ ہے، وہ جس طرح اپنے فعل کی ابتدا میں جسم کا
محتاج نہیں ہو اسی طرح جسم کے فنا ہو جانے سے بھی اس میں کوئی تغیر نہیں ہوتا، یہ بات ارسطو کے
کے نزدیک مسلم و ثابت شدہ ہے کہ روح حسی کی طرح نفس ناطقہ کا فعل محدود و متعین نہیں ہے، نیز جسمانی
نظام سے بے نیاز ہونے کے سبب اس میں از ازل تا ابد باقی رہنے کی صلاحیت ہے، اس کی وجہ
یہ ہے کہ حقیقت میں نفس ناطقہ اس عالم کا زائیدہ ہی نہیں ہے، وہ عالم علوی کا مخلوق ہے، لیکن مادہ
اور نفس میں تلازم ہے یعنی دونوں الگ ہو کر نہیں پائے جاسکتے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ روح کی
طرح جسم کے ساتھ نفس ناطقہ بھی فنا ہو جاتا ہے، حالانکہ ارسطو نفس کو غیر فانی سمجھتا ہے، اس عقدہ کو
ارسطو اس طرح حل کرتا ہے کہ ابدیت و جزئیت میں منافات ہے، یہ صحیح ہے کہ سقراط و بقراط کے جزئی
نفس ناطقہ فانی ہیں، مگر اس سے یہ کب لازم آتا ہے کہ نوع انسان کا نفس ناطقہ بھی فانی ہے، اجرام
علویہ تناسل نوعی کے ذریعہ ہر دم نفس ناطقہ کی تولید میں مشغول رہتے ہیں،

یہاں سے ارسطو کے علم النفس کی ایک معرکہ آلا بحث کی بنیاد پڑتی ہے، یعنی یہ کہ وہ نفس
ناطقہ کلی میں فعلی و انفعالی کی تفریق کرنا چاہتا ہے، فعلی سے مراد وہ نفس ہے جو چیزوں کو معلوم و مدرک
ہونے کے قابل بناتا ہے، یہ اجرام علویہ کا نفس ناطقہ ہے جس کی حصہ دار نوع انسان بھی ہے، انفعالی سے
مراد وہ نفس ہے جو درکات سے اثر پذیر ہو کر اون کے نقوش ذہن میں حاصل کرتا ہے، یہ افراد انسانی کا
سلہ یہ واضح رہے کہ عربی نفس دینانی لفظ (Noume) ناؤز کا معرب ہے اور عربی لفظ ناطقہ نطق سے مشتق
نہیں بلکہ دینانی لفظ (Noete) نوٹیک کا معرب ہے جس کے معنی عقل و ادراک کرنے والی قوت کے ہیں،

نفس ہے، پہلے نفس کی خاصیت فعل و تاثیر اور دوسرے کی اثر پذیری و تاثیر ہے، افراد انسانی میں یہ دونوں عنصر موجود رہتے ہیں اور نفس انفعالی کا ظہور نفس فعلی کے بعد ہوتا ہے لیکن اپنی نفس حقیقت کے اعتبار سے نوع انسانی میں دونوں معاصر ہیں، نفس فعلی نفس انفعالی سے برتر و اشرف ہے، کیونکہ نفس فعلی خالص عقلی قوت ہے اور نفس انفعالی میں اثر پذیری کی وجہ سے جسم کا بھی میل ہے، فعلی بیرونی اثرات سے متاثر نہیں ہوتا اور انفعالی متاثر ہوتا ہے، فعلی قدیم ہے اور جسم کے فنا ہونے کے بعد اس سے جدا ہو جاتا ہے اور انفعالی حادث ہے اور جسم کے ساتھ فنا ہو جاتا ہے، اور گویا افراد انسانی ان دونوں نفس کے حصہ دار ہیں تاہم فعلی کا ظہور عمر گزرنے پر ہوتا ہے جب انفعالی کا عمل مکمل ہو چکتا ہے اور حافظہ و دہم کے ذریعہ جن کا تعلق نفس انفعالی سے ہے انسان کے دماغ میں مفہیم و معلومات کا ذخیرہ فراہم ہو لیتا ہے،

ارسطو کی فعلی و انفعالی کی یہ تفریق جن میں سے فعلی افراد انسانی سے جدا بھی ہے اور ان کے اندر بھی ہے، یہ ایک ایسا معممہ ہے جو زمانہ حال کے دماغوں کے لئے ناقابل فہم ہے، انسان ہر وقت مدرک نہیں ہوتا، بلکہ ایک زمانہ ایسا بھی گزرتا ہے جب اس میں محض اور اک کی استعداد ہی استعداد ہوتی ہے، اس وقت پر اگر ارسطو کی مراد نفس انفعالی سے استعداد کی یہ حالت ہے تو جب اور اک کا ظہور ہوگا تو اس حالت کو نفس فعلی کہنا چاہیئے، حالانکہ ارسطو نے نفس فعلی کو قدیم اور جسم سے الگ مان کر اس کی ماہیت کو ایک معممہ بنا دیا ہے،

علامہ برین ارسطو کے بیانات خود منطبق اور باہم متناقض ہیں، ارسطو بار بار اس بات کی تکرار کرتا ہے کہ عقل و معقول متحد الماہیتہ ہیں، عقل کے فعل کا ظہور اس وقت ہوتا ہے جب وہ معقول سے متحد ہو جاتی ہے، نیز عقل انسان سے جدا رہتی ہے، با اینہم اناطیقا الثانیہ میں اس کی یہ تحریر بھی موجود ہے

لے یہ پوری تفصیل ارسطو کی کتاب "الجوہر" The Anima کے متعدد فصول اور مقالہ فی الروح کے تیسرے باب سے ماخوذ ہے

کہ عقل کے فعل کا حاصل بجز اس کے کچھ نہیں ہے کہ جو اس کے ذریعہ جو معلومات فراہم ہوئے ہیں ادن سے کلیات اخذ کرنا اور کلیات کا استقصا کر کے ادن پر ایک حکم کلی عائد کرنا یا ہذا الفاظ دیگر تجنیس و تنویع اور استقرار، لیکن ان دونوں بیانات کو دیکھو کس قدر معلق اور متناقض ہیں، استقرار کرنے والی عقل جسم کے فنا کے ساتھ فنا ہو جاتی ہے، اس کو معقول سے اتحاد کب ہوتا ہے، وہ انسان سے جدا کس وقت ہوتی ہے اور اگر ان صفات سے منصف کوئی اور عقل ہے تو وہ عقائد مغرب کے مانند لاپتہ ہے،

عقل فعلی و انفعالی کی تفریق کا جو حاصل ہمارے دماغ میں آسکتا ہے وہ یہ ہے کہ علم و ادراک کے وقت دو حرکتیں دماغ کے اندر پیدا ہوتی ہیں،

(۱) نفس اعصاب حسی کے ذریعہ کسی بیرونی شے سے اثر پذیر ہوتا ہے،

(۲) اس کے بعد نفس کی خود ایک جمعی حرکت ہوتی ہے یعنی وہ اس اثر کو ادراک کی صورت

میں منتقل کر لیتا ہے، یہ دونوں فعل ساتھ ساتھ وقوع پذیر ہوتے ہیں اور گویا اس صورت میں نفس انفعالی

یعنی عمل حس مادہ سے ماثل ہوتا ہے اور نفس فعلی یعنی عمل ادراک صورت سے، اگر ارسطو کے نظریہ کی تشریح

کی جائے تو گو فلسفیانہ حیثیت سے یہ تشریح بجا تو نہ ہوگی مگر ارسطو کے کلام کی صریحی تحریر ہو جائے گی،

کیونکہ ارسطو کی تصریحات علی الاعلان اس قسم کی تشریحات کی تحمل نہیں ہیں، بہر حال ارسطو کے کلام سے

عقل یا نفس ناطقہ کی ماہیت کے بابت حسب ذیل نتائج اخذ ہوتے ہیں،

(۱) نفس فعلی و انفعالی کی تفریق،

(۲) نفس فعلی کی قدامت اور نفس انفعالی کا حدوث و فنا پذیری،

(۳) نفس ناطقہ فعلی کا افراد انسانی سے جدا ہونا، یہ تین نتائج ارسطو کے کلام میں تبصریح موجود

ہیں لیکن ارسطو کو ان تین باتوں پر عینا اصرار ہے اسی قدر یہ تینوں باتیں ہمارے لیے ناقابل فہم ہیں،

ارسطو کے کلام کے متناقض ہونے کے باعث مفسرین میں سخت اختلاف ہو گیا ہے بعضوں نے

محض عقل انفعالی کی اصلیت، مگر عقل فعلی کا مطلق انکار کر دیا اور بعض دونوں کو مانتے ہیں، ثوبزدی
 ارشاد فرماتا ہے اور اسٹراٹن عقل فعلی کا انکار کرتے ہیں، ان کے نزدیک عقل انفعالی نظام جسمانی کے
 ساتھ نشوونما پاتی ہے اور اوسے کے ساتھ فنا ہو جاتی ہے، اس کے علاوہ کسی ایسی عقل کا وجود نہیں
 جو غیر محدود، ناقابل فنا، غیر تجزی اور انسان سے الگ ہو، مشائی فرقہ کے مفسرین میں صرف چار
 شخص ہیں جو ارسطو کے نظریہ پر ایمان رکھتے ہیں، یعنی اسکندر فردوسی، تاسطیوس، سمپلس
 اور فیلوپون،

اسکندر فردوسی نے عقل انفعالی کی اصطلاح بدل دی ہے، اس کو وہ عقل مادی یا عقل
 بالمادہ سے تعبیر کرتا ہے، یہ عقل محض استعداد عقل کا نام ہے، یہ حالت انسان پر جب طاری ہوتی ہے تو
 اس وقت انسان کے ذہن میں کسی اور کی نقش و صورت کا وجود نہیں ہوتا، عقل فعلی انسان کے
 اندر نہیں پائی جاتی، بلکہ وہ خدا یا علت العلل کا دوسرا نام ہے، ادراک کرتے وقت علت العلل ہمارے
 تو اسے ادراک کو علم و ادراک کا وسیلہ بنا دیتا ہے، اور اس طرح ادراک کا فعل محض ایزدی خلیت
 کی بدولت ہمیشہ انجام پاتا ہے، اگر خدا داخلیت نہ کرے تو ہم کسی چیز کے عالم و درک نہیں ہو سکتے،
 تاسطیوس اسکندر فردوسی سے اس بات میں متفق ہے کہ عقل مفارق انسان سے بالکل ایک
 الگ ہستی ہے، لیکن تاسطیوس پہلا شخص ہے جس نے پہلے پہل مشائی فلسفہ میں یہ سوال پیدا کیا کہ افراد
 انسانی میں ایک عقل پائی جاتی ہے یا متعدد عقلیں ہیں، ارسطو نے بے شبہ یہ ثابت کر دیا تھا کہ عقل فعلی
 دینے وہ عقل جو افراد کی نہیں بلکہ نوع کی ملکیت ہی قدیم اور ناقابل فنا ہے، وہ افراد سے خارج بھی ہے
 اور ان میں داخل بھی ہے ایک قدم بڑھا کر یہ ثابت ہو سکتا تھا کہ افراد انسانی میں متعدد عقلیں نہیں
 بلکہ ایک ہی عقل ہے یعنی وہی عقل نوعی یا عقل فعلی، کیونکہ افراد اپنی نوع کی تمام خصوصیتوں کے برابر
 کے حصہ دار ہوتے ہیں، اس بنا پر تمام افراد کی عقل بھی ایک ہی ہوگی، لیکن ارسطو نے اس موقع پر

خاموشی اختیار کی، تا مسطیوس کے اس جدید اضافے کے لئے راہ صاف تھی، اس بنا پر قدرۃً تا مسطیوس نے
 نتیجہ اخذ کیا کہ عقل اپنے منبع و مبدیہ کے اعتبار سے ایک ہی یعنی ذات خداوندی میں جو افراد کی عقلوں کا
 خالق اور جو عقل واحد بسیط محض ہے، لیکن افراد انسانی میں عقلیں متعدد ہیں گویا اس وحدت و کثرت کی مثال
 آفتاب کی سی ہے جو ذات واحد ہونے کے باوجود ہزاروں لاکھوں کروٹوں سے دنیا کو منور کرتا ہے عقل انفعالی
 ناقص و غیر مکمل ہے اس لئے وہ کمال کا درجہ حاصل کرنا چاہتی ہے، یعنی عقل فعلی سے اتصال حاصل کرنا اس کا
 اصلی کمال ہے، گویا اس لحاظ سے اسکندر فردوسی اور تا مسطیوس دونوں کو ارسطو سے اس بارے میں اختلاف ہے
 کہ عقل فعلی کا وجود انسان کے اندر ہے بلکہ اس کے برعکس دونوں اس بات کے قائل ہیں کہ عقل فعلی انسان سے
 ایک جدا گانہ ہستی ہے جس کو تا مسطیوس عقل مفارق کہتا ہے اور وہی اسکندر کی اصطلاح میں علت العلل ہے،
 پیملسل ارسطو کے نظریہ میں کوئی ترمیم یا اضافہ نہیں کرتا، اس کا سارا زور محض اس مسئلہ پر صرف
 ہوا ہے کہ عقل انفعالی فاسد پذیر ہے اور جب وہ حالت فعل میں آتی ہے تو معقول سے متحد ہو جاتی ہے، یہ دونوں
 باتیں ارسطو کے کلام میں خود موجود ہیں، فیلوپون کے کلام میں کوئی خاص بات نہیں ہے، وہ ارسطو سے
 لفظ بلفظ متفق ہے، اوس کے نزدیک عقل ناقابل تقسیم، بسیط، قدیم، غیر فنا پذیر، اور غیر مادی جو ہر
 ارسطو کی بعض مشتبہ کتابوں میں ایسے خیالات بھی مندرج ہیں جن کو مشائی فلسفہ سے ادنی علاقہ
 بھی نہیں، مثلاً یہ کہ عقل فعلی کا عمل محض یہ ہے کہ محسوسات کو مادیت کی آمیزش سے پاک کرنا اور ادون معقول
 و مدرک بننے کی صلاحیت پیدا کرنا، یا مثلاً یہ کہ خدا نے لفظ "کن" سے عالم کو پیدا کیا، خدا کی پہلی مخلوق عقل اول
 عقل اول نے نفس انسانی کو بنایا، یعنی جسم میں روح پھنادی اور اسی طرح درجہ بدرجہ خدا کے نور سے
 تمام عالم کی پیدائش ہوئی، مشائی فلسفہ کے جانب ان خیالات کی نسبت قطعاً غلط ہے، اس قسم کے
 خیالات یقیناً اسکندر یہ کے بعد کے فلاسفہ کے زائیدہ ہیں جن کے فلسفہ میں یہودیت اور عیسائیت اور
 اخلاطونی فلسفہ کے قائم شدہ کاسیل ہو گیا تھا، یہ ممکن ہے کہ فورفورس نے جو عیسائی خاندان میں پیدا

ہوا تھا، ارسطو کی تصنیفات کی شرح میں ان خیالات کا اضافہ کر دیا ہو جو ان دنوں اسکندریہ میں عام طور پر مشہور تھے، فوروریوس کا اشرافی فلسفہ سے تعلق تھا، یعنی اس فلسفہ سے جو افلاطونی اقامتِ ثلثہ کی بنیاد پر یہودیت اور عیسائیت سے مخلوط کر کے ایجاد کیا گیا تھا، اور اس نے اسی طرز پر ارسطو کے کلام کی شرح کی ہے، فوروریوس کی یہ شرحیں جب مسلمانوں میں رائج ہوئیں تو وہ فوروریوس کے انداز کو ارسطو کا کلام سمجھنے لگے، باہیمہ مستند مفسرین مثلاً ابن رشد وغیرہ فوروریوس کو ناقابل اعتبار سمجھتے تھے اور اسی بنا پر ابن شدکی تفسیر ارسطو کے حقیقی خیالات سے قریب تر ہوتی ہے،

(۴)

ابن رشد کا علم النفس

عرب فلاسفہ نے ارسطو کے فلسفہ کے ساتھ وہی سلوک کیا جو ان سے پیشتر یونانی مفسرین کر چکے تھے، یعنی چونکہ ارسطو کا فلسفہ ناصحانہ اور مطلق تھا اور ایک مسئلہ پر متعدد پہلوؤں سے اس طور سے بحث کرتا تھا کہ ہر پہلو سے متناقص و متباہن نتائج اخذ ہوتے تھے اس بنا پر مفسرین یونانی بالعموم ان مختلف بیانات میں تطبیق دینے کی کوشش کرتے تھے اور جب تطبیق ناممکن ہو جاتی تھی تو ایک نتیجہ مان کر دوسرے کا انکار کر دیتے تھے، عرب فلاسفہ بھی بالعموم یہی کرتے ہیں، یعنی بعض مسائل کا انکار کرتے اور بعض مسائل کی تسلیم کر لیتے ہیں اور اس طرح ارسطو کے فلسفہ میں تحریف ہوتی چلی جاتی ہے،

اس کے علاوہ عربوں نے مزید اضافہ کیا کہ ارسطو کے فلسفہ میں خال خال بے لطبی اور پرانگندگی یا ترتیب کی ہستی جو رہی ہے اس کو انھوں نے نئے مقدمات کا اضافہ کر کے دوڑ کر دیا، مثلاً نظریہ فلاک کی بحث میں گزر چکا ہے کہ اس کے نئے مقدمات کیسر عربوں کی ایجاد ہیں، ارسطو کے فلسفہ میں انکا مطلق

ذکر نہیں، یا اگر ارسطو کسی مسئلہ میں خاموش رہ گیا ہو تو عربوں نے ان مسائل کی تکمیل کر دی ہے،
 غرض عربی فلسفہ کے علم النفس میں اس قسم کی ایجادات و اختراعات نہایت روشن و جلی نظر آتی
 ہیں، ارسطو نے صرف تین باتوں سے بحث کی تھی (۱) نفس فعلی و انفعالی کی تفریق (۲) نفس فعلی کی قدامت
 اور نفس انفعالی کی فنا پذیری (۳) نفس فعلی کا افراد انسانی سے جدا ہونا، لیکن عربوں نے ان کے
 علاوہ اور مسائل بھی ایجاد کیے، مثلاً وحدت عقل کا مسئلہ، یا عقل کے پانچ اقسام جن کا ذکر ارسطو کے
 کلام میں کہیں نہیں ہے،

عربوں کے علم النفس کے مہمات زیادہ تر ابن رشد کی اقتراح و ایجاد کے رہیں منت ہیں، ابن رشد
 جن مسائل پر خصوصیت سے بحث کی ہے وہ تین ہیں، (۱) وحدت عقل کا مسئلہ یعنی یہ تمام انسانوں میں
 ایک ہی عقل پائی جاتی ہے، (۲) عقل مفعل عقل مفارق (یعنی عقول املاک و عقل فعال) سے اتصال حاصل
 کر سکتی ہے یا نہیں اور کیونکر؟ (۳) انسان مقولات مفارقة کا علم حاصل کر سکتا ہے یا نہیں؟

(۱)

وحدت عقل کا مسئلہ

قبل اس کے کہ ہم وحدت عقل کے مسئلہ پر ابن رشد کے خیالات نقل کریں یہ بتا دینا ضروری ہے
 کہ ابن رشد نے عقل انسانی کے کیا درجے رکھے ہیں، اس سے یہ بات بلا تامل معلوم ہو سیکے گی کہ ابن رشد
 کس عقل کی وحدت کا قائل ہے،

ارسطو نے عقل کی صرف دو تفریقیں کی تھیں، یعنی عقل فعلی و انفعالی، لیکن ابن رشد نے عقل کے
 مسئلہ پر جن جن پہلوؤں سے بحث کی ہے ان سے عقل کی پانچ قسمیں اخذ ہوتی ہیں، (۱) عقل ہیولانی یا عقل
 بالادہ (۲) عقل مستفاد (۳) عقل مدرک (۴) عقل انفعالی (۵) عقل بالفعل، ان کی مہیتوں کی بابت
 منسٹرین یونان سے اس کو سخت اختلاف ہے، مثلاً عقل ہیولانی اسکندریہ کے نزدیک بعینہ عقل انفعالی ہے

اور دوسرے عرب فلاسفہ بھی دونوں میں فرق نہیں کرتے، یعنی استعداد ادراک کا نام وہ عقل ہیولانی یا عقل انفعاۃ رکھتے ہیں، مگر ابن رشد کی تفسیر نہایت مغلق ہے، کہیں وہ اسکندر اور عرب فلاسفہ کے خلاف عقل ہیولانی کو عقل فعلی کے معنوں میں لیتا ہے اور اسی کے مانند عقل ہیولانی کو بھی ازلی اور غیر مخلوق مانتا ہے، اور کہیں وہ نہایت صراحت سے ساتھ کہتا ہے کہ ادراک کی فعلیت کے بیشتر اسکی استعداد کا وجود ہوتا ہے جو اپنی حقیقت کے اعتبار سے تمام انسانوں میں یکساں مشترک اور شخصیات و عوارض کی بنا پر متعدد ہے، لیکن اسی استعداد ہی کا نام تو اسکندر نے عقل ہیولانی رکھا ہے، اسی طرح عقل مستفاد اور عقل مدرک کی مابینوں میں اس کو ثامسطیوس سے اختلاف ہے، ثامسطیوس دونوں کو ایک سمجھتا ہے، اور اس کی وجہ وہ یہ بیان کرتا ہے کہ کوئی ذی ادراک جو ہر غیر ذی ادراک شے کا مخلوق نہیں ہو سکتا، یعنی عقل کو عقل ہی پیدا کر سکتی ہے، مادہ اس کا خالق نہیں ہو سکتا، اس بنا پر ذی ادراک اشیاء صرف عقل فعال کی مخلوق ہو سکتی ہیں، لیکن ادراک کی قوت افراد میں ادن کی استعداد کے موافق پیدا ہوتی ہے، یعنی جس نسبت سے کسب ادراک کی و مشق کریں گے اسی نسبت سے اون کے ادراک میں ترقی ہوگی، تو اب اس کے بعد عقل مدرک اور عقل مستفاد میں کوئی فرق باقی نہیں رہتا، یعنی عقل مدرک وہی ہے جو کسب و استفادہ سے حاصل ہوتی ہے،

ابن رشد نے اس موقع پر عجیب غریب قلمبجٹ کر دیا ہے، یعنی ایک طرف تو اس نے دونوں میں فرق کیا ہے اور دوسری جانب عقل مستفاد میں بھی دو حیثیتیں پیدا کی ہیں، ایک حیثیت سے وہ خدا کا فعل ہے اور اس بنا پر ازلی اور غیر فنا پذیر ہے اور دوسری حیثیت سے وہ انسان کے کسب کا نتیجہ ہے اور اس بنا پر وہ مخلوق و فانی ہے، ظاہر ہے کہ ثامسطیوس کا بیان اس قلمبجٹ سے بالکل پاک ہے،

ابن رشد کو اسکندر سے ایک اور مسئلہ میں سخت اختلاف ہے، اسکندر نے انسان کے اندر عقل فعلی کے وجود کا انکار کر دیا ہے، یعنی وہ صرف اس بات کا قائل ہے جیسا اوپر گزر چکا ہے کہ انسان میں

محض عقل کی صلاحیت ہے، باقی اس کی فعلیت خدا کے جانب سے حاصل ہوتی ہے اور اس بنا پر خدا ہی عقل فعلی ہے، ابن رشد کہتا ہے کہ یہ صحیح ہے کہ عقل چونکہ متعدد و مختلف صورت و اشکال قبول کرنے والی قوت ہے، اس لئے اس کو نفس ذات کے مرتبہ میں ہر ایک شکل و صورت سے معرا ہونا چاہیے، یعنی عقل اپنے نفس ذات کے مرتبہ میں محض استعداد اور اک کا نام ہے، لیکن اس کے کوئی معنی نہیں کہ محض استعداد کا وجود تسلیم کر کے انسان سے عقل فعلی کا انکار کر دیا جائے، انسان میں عقل فعلی کا وجود ماننے سے یہ لازم نہیں آتا کہ عقل اپنے نفس ذات کے مرتبہ میں کسی خاص شکل و صورت سے متشکل ہو گئی، فعلیت محض اظہار استعداد کا نام ہے کسی خاص شکل و صورت سے متشکل ہو جائے گا نام نہیں ہے، اس بنا پر اس کی کوئی وجہ نہیں معلوم ہوتی کہ ذہنی امکان و استعداد کا وجود تسلیم کیا جائے اور خارجی فعلیت و ظہور کا انکار کر دیا جائے، تو اب اس صورت میں علم و ادراک کی حقیقت یہ ٹھہری کہ محض استعداد اور اک کا نام علم نہیں، بلکہ ادراک کی کیفیت نام ہے ذہنی یا انفعالی اور خارجی یا فعلی عقلوں کی باہمی تاثیر و تاثر کا، یعنی جب تک قوت و فعلیت دونوں یکجا نہ ہوں گی اس وقت تک ادراک کا وجود نہیں ہو سکتا، ہاں بے شبہ عقل انفعالی میں کثرت و تعدد ہے اور وہ جسم انسانی کے مانند فنا پذیر ہے اور عقل فعلی اپنے منبع و مبدیہ کے لحاظ سے انسان سے الگ و غیر فنا پذیر ہے، اب رہا یہ سوال کہ جب عقلی فعلی اپنے منبع و مبدیہ کے لحاظ سے انسان سے بالکل الگ ہے تو پھر انسان میں دونوں عقلوں کی یکجائی کس طرح ہوگی؟ اس کا جواب ابن رشد یہ دیتا ہے کہ دونوں کی یکجائی کا نہ تو یہ مطلب ہے کہ عقل فعلی جو تعدد کی تحمل نہیں اس میں افراد کے تعدد سے تعدد پیدا ہو جائے، اور نہ اس کا یہ مطلب ہے کہ افراد جو سرتاپا تعدد ہیں ان کا تعدد فنا ہو جائے اور وہ عقل فعلی کی وحدت میں ضم ہو جائیں، بلکہ اس کی صورت یہ ہے کہ عقل فعلی کے حصوں میں جو خود بھی قدیم و ازلی ہیں انسانیت کی تقسیم ہو گئی ہے یعنی دوسری لفظوں میں عقل فعلی و انفعالی کی یکجائی کے صرف یہ معنی ہوئے کہ انسان کے دماغ کی ساخت جس طرح کیساں قابلیتوں کی مظہر بنائی گئی ہے اس کی بنا پر نوع انسان میں عقل فعلی کے حصوں کی آمیزش ہوتی رہتی ہے،

یہ حصے بجائے خود غیر فنا پذیر اور مستقل الوجود ہیں، ان کی ہستی افراد انسانی کے ساتھ قائم نہیں، بلکہ اُس حالت میں بھی جبکہ بغرض محال کسی زوال انسان کا وجود نہ ہو انکا عمل اسی طرح جاری رہتا ہے جس طرح افراد انسانی ہیں، اور یہ حال فرض کرنے بھی ضرورت نہیں، ساری کائنات عقل مطلق کے درخشان ذرات سے جلوہ گر ہے، حیوانات، نباتات، معاون، اور زمین کے زیرین و بالائی حصص سبھی جگہ اسی عقل مطلق کی فرمان روائی ہے، ہر جگہ اس عقل مطلق کے مظاہر کے انسانیت بھی اس کا ایک مظہر ہے، غرض جتنے بھی کلیات مجرودہ ہیں ان کی حقیقت اس سے زیادہ نہیں کہ اس عقل مطلق کے وہ کامل یا ناقص حصے ہیں، پس جس طرح انسانیت تمام انسانوں میں ایک ہی ہے، اسی طرح تمام انسانوں میں ایک عقل بھی پائی جاتی ہے، گویا عقل مطلق جو تعدد و تشخص سے بے نیاز اور ساری کائنات کی فرمان روا ہے وہ جب فعلیت کا جامہ پہنتی ہے تو طرح طرح کی انواع میں جلوہ گر ہوتی ہے، کہیں اس کا طور حیوان میں ہوتا ہے، کہیں افلاک میں، اور کہیں انسان میں، اسی سبب تشخصات حادث اور فنا پذیر ہیں، مگر نفس انسانیت قدیم اور غیر فنا پذیر ہے، کیونکہ وہ عقل کا ایک حصہ اور جز ہے۔ تو اب اس بنا پر عقل فعلی اور نفس مرتبہ انسانیت دونوں کی ازلیت کا مطلب یہ ہوا کہ انسانیت کبھی فنا نہ ہوگی، یعنی انسان سے تعقل و ادراک کے مظاہر (فلسفہ و سائنس و ایجادات و اختراعات) کا ہمیشہ ظہور ہوتا رہے گا اور اگر اس کو مادیت کے رنگ میں ادراک و تو یہ کہہ سکتے ہو کہ تمدن کبھی فنا نہ ہوگا اور فلاسفہ و سائنس دان ہمیشہ پیدا ہوتے رہیں گے، یہی مطلب ہے اس مسئلہ کا بھی کہ تمام انسانوں میں ایک عقل پائی جاتی ہے، یعنی تمام انسان یکساں انسان ہیں، انسانیت کسی میں کم اور کسی میں زیادہ نہیں، اس طور پر ساری کائنات کسی ایک ہی عقل کل کی نہ صرف مظہر ٹھہرتی ہے بلکہ ایک عقل کل کا جز بن جاتی ہے، ابن رشد کہتا ہے کہ اس کو افلاطون کے نظریہ امثال سے کلیتہً اختلاف نہیں ہے، اختلاف اس بات ہے کہ عوارض و اوصاف اور جزئیات و تشخصات پر بھی یہ مسئلہ حاوی مانا جاتا ہے، یہ ظاہر ہے کہ کائنات کے علل بعیدہ کی توجیہ کلیات مجرودہ کے بغیر تسلیم کیے ناممکن ہے، اس بنا پر ہم کو اس سے اتفاق ہو کہ مادی کائنات

عقول مجردہ ہیں جو محض انفعالی یا ذہنی یا ظلی وجود نہیں رکھتے، بلکہ ادن کی واقعی خارجی اور اصلی حقیقت ہے، یعنی وہ فعل محض اور حقیقت محبت ہیں، پس اگر اس معنی میں نظریۂ اشغال کی تشریح کی جائے تو اس سے ہم کو کامل اتفاق پر عقل کا ظہور افراد انسانی میں بیک وقت وحدت و تعدد دونوں کے ساتھ ہوتا ہے، بالکلید وہ واحد اسلئے نہیں ہے کہ افراد انسانی جنہیں اسکا ظہور ہوا ہے، صرف ایک چیز کا بیک وقت ادراک نہیں کرتے، بلکہ ادن کے ادراک و مدرکات میں تعدد ہی اور نہ عقل بذات خود متعدد ہے اسلئے کہ اس صورت میں علم و ادراک کا اتحاد فنا ہو جائیگا، اور علوم انسانی کی بنیاد متزلزل ہو جائیگی،

ابن رشد کے علم النفس میں چند نقص ہیں (۱)، یہ کہ ادراک کے نفسی عمل کے دو جز تاثر و تاثر کو الگ الگ کر کے ادن میں ایک خارجی اور ابعد الطبعیاتی عنصر کو خیل کر دیا گیا ہے، اور جس مسئلہ کو محض نفسیاتی پہلو سے حل کرنا چاہیے تھا، اس کا حل با بعد الطبعیات کے اصول سے کیا گیا ہے (۲)، یہ کہ حقیقت میں ادراک کا نفسی عمل محض شخصیت سے تعلق رکھتا ہے نفسی حیثیت سے اس میں نوعی وحدت کا پایا جاتا محض ایک با بعد الطبعیاتی مفروضہ ہے، لیکن ابن رشد کو حقیقت عقل کی وحدت پر اصرار ہے، اسی قدر اس کو عقل کے نفسی شخص سے بے ہمتی (۳)، یہ کہ تمام مسائل کا فیصلہ ہو جانے کے بعد بھی یہ طے نہ ہو سکا کہ ادراک کے نفسی عمل کا اصلی ظہور خود انسان اندر ہوتا ہے یا اس کے باہر کے علل بعیدہ سے،

(۲)

عقل مفارق سے عقل منفصل کے اتصال کا مسئلہ

اوپر گزر چکا ہے کہ ساری کائنات میں ایک عقل مطلق جلوہ گر ہے، نفس حیوانی، نفس نباتی، اور نفس انسانی اس کے مظاہر ہیں، تمام انواع میں مادہ کے ساتھ ساتھ خدا یا علت العلل کے اجزا بھی تقسیم ہو گئے ہیں اور لہٰذا یہ ساری تفصیل منک مولد اور نیاں سے ماخوذ ہے، عقل کل کی فرمانروائی، افلاطون کے نظریہ کی تشریح اور وحدت عقل کے مسئلہ پر جسے حیرت، تہافت، التہافت اور با بعد الطبیعیہ میں بھی تقریباً ہیں،

انہیں اجزاء کے سبب سے اور ان میں ایزومی اوصاف کی استعداد پیدا ہوتی ہے، علت العلل کا اصلی وصف تعقل و ادراک ہے، پس جس نوع میں یہ وصف زیادہ پایا جائیگا وہ دوسروں سے برتر ہوگی، اس بنا پر تمام انواع میں کیفیت ادراک کے وجود یا عدم وجود کے سبب سے کوئی فرق نہیں ہے بلکہ کمیت تعقل کا فرق ہے، نوع انسان میں ایزومی نفس کا یہ کڑا زیادہ مقدار میں پایا جاتا ہے، یعنی انسانیت نام ہی ہے تعقل و ادراک کا، یہی انسانیت افراد کی عقل فعلی ہے، اب چونکہ افراد میں شخصیات کے سبب سے تمایز پیدا ہو گیا ہے، لہذا ہر ایک کی صلاحیت کے موافق ادراک کی استعداد میں بھی فرق ہے، یہی تمایز، تشخیص پذیر، اور استعدادی ادراک عقل انفعالی ہے، اتنی وضاحت کے ساتھ ارسطو کے کلام میں یہ مسئلہ نہیں تھا اسی بنا پر بعد کو مفسرین میں اختلاف ہو گیا تھا، ابن رشد نے اس مسئلہ کی تکمیل کی اور یہ اس کے ادلیات میں سے ہے،

لیکن اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ جس طرح قوت کا خاصہ یہ ہے کہ وہ فعلیت کے مرتبہ میں آنے کی کوشش کرتی ہے، اور جس طرح مادہ کا خاصہ یہ ہے کہ وہ صورت کا جامہ پہن لیتا ہے، اور جس طرح شعلہ کی خاصیت یہ ہے کہ وہ اپنے سے متصل جسم میں احتراق پیدا کر دیتا ہے، اسی طرح تعقل مغفل کا بھی خاصہ یہ ہونا چاہیئے کہ وہ عقل کل سے اتصال حاصل کرنے کی کوشش کرے، تو پھر کیا وہ اس کوشش میں کامیاب ہو سکتی ہے؟ ارسطو اور ابن رشد اس کا جواب اثبات میں دیتے ہیں، یہ واضح رہے کہ ابن رشد کے نزدیک عقل فعال (یعنی وہ عقل جو فلک قمر کی عقل نہیں ہے جس کو بالعموم فلاسفہ عرب عقل فعال کہتے ہیں، بلکہ فلک الافلاک کی عقل) خدا اور عقل کل ہے، پس عقل فعال سے اتصال کے معنی یہ ہیں کہ خدا سے اتصال ہو گیا، اس مسئلہ کو اصطلاح میں مسئلہ انفصال و اجتذاب کہتے ہیں،

جب انسان پیدا ہوتا ہے اس وقت اس شخص عقل مہولانی کا وجود ہوتا ہے، یعنی محض امکان اور اک، لیکن سن کی ترقی پر یہ استعداد فعلیت کا جامہ پہنتی ہے جس کی انتہا عقل مستفاد کے حصول پر ہوتی ہے، تو گویا انسانی زندگی میں عقل مستفاد سے آگے ترقی نہیں ہو سکتی، لیکن عقل مستفاد عقل کا انتہائی

درجہ نہیں ہے، اس کی حالت بالکل ویسی ہی ہے جیسے جس کی خیال کے ساتھ اور خیال کی واہمہ کے ساتھ ہے، یعنی خیال کی حد پر اگر جس کا اور واہمہ پر پہنچ کر خیال کا خاتمہ ہو جاتا ہے، اسی طرح نفس جس نسبت سے آگے ترقی کر جاتا ہے، اسی نسبت سے اس عقل کے مراتب فنا ہوتے جاتے ہیں، اور جتنا جتنا علم ترقی کرتا جاتا ہے، اشرف و برتر معقولات سے قرب و محسوسات و مادیات سے بعد ہوتا جاتا ہے اور اسی کے ساتھ عقل فعلی یعنی انسانیت کے اعلیٰ مدارج کو بھی انسان سمیٹتا جاتا ہے، تو گویا اس طرح پر انسانیت یعنی عقلی فعلی کے دو مختلف اثر نفس پر پڑتے ہیں، ایک یہ کہ عقل جو پہلے مادیات میں پھنسی ہوئی تھی اس میں معقولات کے ادراک کی صلاحیت بڑھتی جاتی ہے، اور دوسرے یہ کہ معقولات سے جتنا جتنا قرب بڑھتا جاتا ہے عقل کا معقولات سے اتحاد بڑھتا جاتا ہے، اب اس حالت پر پہنچ کر نفس ہر قسم کی اشیاء کا ادراک خود بخود حاصل کر لیتا ہے، یہی مرتبہ جہان مادشاویرین دلوں کے فرق اٹھ جاتے ہیں، اور انسان معقولات سے متحد ہوتے ہوئے عقل فعال کا رتبہ حاصل کر لیتا ہے، اور عقل فعال کے اندر سب طرح کی چیزیں موجود ہیں، لہذا انسان بھی مجسم ہمہ دست بن جاتا ہے،

اسطو کہتا ہے کہ نفس کی حقیقت ہی محض ادراک ہے اور ادراک بھی معمولی محسوس چیزوں کا نہیں بلکہ ایزدی اوصاف رکھنے والی چیزوں یعنی معقولات کا، پھر نفس اس یعنی عقل فعال ظاہر ہے کہ اس کی ماہیت جز ادراک کے اور کچھ ہو ہی نہیں سکتی، خدا میں حیات ہے اور اس کی حیات محض فعلیت ادراک کا نام ہے، عقل فعال سعادت ابدی اور خیر محض ہے، لیکن ادراک سے بڑھ کر کوئی سعادت نہیں ہے، پس خدا اس سعادت کا اعلیٰ سرشتیہ ہے، لیکن اس کے ادراک میں عاقل و معقول تمایز نہیں، کیونکہ اس کی ذات کے سوا اور کوئی چیز موجود بھی نہیں ہے، اور ہے بھی تو اسی کے اندر، پس اگر وہ اپنے سے الگ چیز کا تصور بھی کرے تو اپنی ذات کے تصور کے سوا نہیں ہو سکتا، اس بنا پر خود ہی درک اور مدرک دونوں ہیں، بلکہ یوں کہنا چاہیے کہ اس کا تصور تصور کے تصور کا نام ہے، کیونکہ اس مرتبہ میں تصور تصور اور

مدرک کوئی بھی تو باہم تہمتا نہیں جو ادراک ہو وہی مدرک ہو اور جو مدرک ہو وہی مدرک ہو اور اس کے علاوہ سب چیزیں نیست ہیں۔

اور اک و تصور کے علاوہ اور حقیقی سعادتیں ہیں اور ان میں سے کوئی بھی مقصود بالذات نہیں ہوتی، اور نہ کسی سے حیات میں اضافہ ہوتا ہو، سب کی سب فانی ہیں، مگر یہ سعادت دائم ہے، سب کی سب دوسروں کی اغراض پوری کرتی ہیں، مگر یہ خود اپنی آپ غرض ہے، اور اس کے اور کسی غرض کا وجود نہیں، لیکن مشکل یہ ہے کہ ادراک کے اعلیٰ مدارج انسان کی دسترس سے باہر ہیں، وہ ستر پامادیت سے گھرا ہوا ہے، وہ انسانیت کی حد کے اندر ہر ان مدارج تک کسی طرح نہیں پہنچ سکتا، ان البتہ اس کے اندر خدا کا نور جو جلوہ گر ہو، اس کے جانب اگر وہ صعود کی کوشش کرے اور جائے انسانیت اُتار کر اپنی خودی کو فنا کر دے تو بیشک خیر محض کا وصول اسکو ہو سکتا ہے، اس طرح نہ صرف اس کی زندگی میں اضافہ ہوگا، کیونکہ ادراک سے نفس کی ترقی ہوتی ہے اور نفس دائم و غیر فنا پذیر ہے، بلکہ اور انسانوں کی مسمولی زندگی کے مقابلہ میں اس کی زندگی خدا کی زندگی سے ملحق ہو جائیگی اور وہ ایسی بلندی پر پہنچ جائے گا جہاں تشخصات و تعینات اور زمان و مکان سے بقییدی ہے، لوگ کہتے ہیں کہ انسان کو انسان کی طرح بسر کرنا چاہیئے، اور وہ خود مادی ہوا سیلے مادیات ہی سے اس کو علاقہ رکھنا چاہیئے، لیکن یہ صحیح نہیں، ہر نوع کی سعادت صرف اسی چیز میں ہوتی ہے جس نے اس کی مسرت میں اضافہ ہوتا ہو، اور جو اس کے مناسب حال ہو، اس بنا پر انسان کی سعادت یہ نہیں کہ وہ کیرٹن کوڑوں کی طرح بہ جائے، اس کے اندر تو خدا کا نور جگمگا رہا ہے، وہ اس کے جانب صحو کیون نہیں کرتا، اور خدا سے اتحاد حقیقی کیون حاصل نہیں کرتا، کہ یہی اصلی سعادت اور اس کی حیات جاودانی ہے،

اس موقع پر پہونچکر ابن رشد فرط مسرت میں کہتا ہے،

اُس رتبہ کی کیا طرح وِشا کی جائے، یہ ایک تعجب خیز رتبہ ہے جہاں پر ہرچیز عقل مہوت ہو جاتی ہے، اور قلم فرط مسرت میں لڑک جاتا ہے اور زبان لکنت کرنے لگتی ہے، اور الفاظ معانی کے نقاب کے اندر چھپ جاتے ہیں، زبان اوس کے حقایق کس طرح ادا کرے اور قلم گردش کرنا چاہے تو کیڑا کرے۔

لیکن جب یہ طے ہو گیا کہ موت کے بعد روح انسانی عقل فعال میں جذب ہو جاتی ہے اور یہ فیئر کسی ذریعہ کے تو نہیں ہو سکتا، تو اب سوال یہ ہے کہ وہ کون سے ذرائع ہیں جن کے حاصل کرنے پر موت بعد ہمارا اتصال عقل کل سے ہو جائے، اور ہمیں سرور جاودانی حاصل ہو، یہی سوال ہے جس کے جواب میں فلاسفہ کا اختلاف ہو گیا ہے،

یونانی فلسفہ میں تصوف کی آمیزش پہلے پہل فرقہ افلاطونیہ جدیدہ کی بنیاد پڑنے سے ہوئی، اس فرقہ کا بانی ایک مرتد عیسائی امونیس سیکا س نامی تھا، یہ اسکندریہ میں تیسری صدی عیسوی میں پیدا ہوا تھا، اس نے اپنے فلسفہ کی بنیاد اس مسئلہ پر رکھی کہ علم مطلق انسان کو اسی وقت حاصل ہو سکتا ہے جب تزکیہ باطن کے ذریعہ انسان بیرونی اثرات سے یہاں تک مستغنی ہو جائے کہ عالم و معلوم متحد ہو جائیں، اس کا خیال تھا کہ عالم میں تین تو تین جوہر مطلق، عقل فعال، اور قوت مطلق کارفرما ہیں، انسان کی سعادت یہ ہے کہ مکاشفہ کے ذریعہ اپنے باطن کا اتنا تزکیہ کرے کہ عقل فعال سے اس کا اتصال ہو جائے، امونیس سیکا س کے بعد اوس کا شاگرد پلاٹینس جو فلسفہ میں پیدا ہوا تھا اپنے استاد کی مستد پر بیٹھا، یہ اکثر روزہ دار رہتا اور عزالت میں بسر کرتا تھا، اس کا خیال تھا کہ اس کو اپنی زندگی میں متعدد مرتبہ رُوح باری کا شرف حاصل ہوا ہے اور چھ مرتبہ اس کا جسم جسم خداوندی سے ماس ہوا، اس کے نزدیک دنیا محض خواب و خیال ہے، خدا سے اتصال کامل انسان کی حقیقی سعادت ہے، اتصال بھی اتنا کامل کہ انسان بیرونی اثرات سے پاک ہو کر خدا کے تصور میں اپنے تئیں فنا کر دے، لیکن یہ حالت محض کشف و مراقبہ سے حاصل نہیں ہو سکتی، بلکہ اوس وقت حاصل ہوتی ہے جب انسان خودی کو فنا کر کے بخود ہو جاتا ہے۔

اور شخصیت کو کلیت میں فنا کر کے فنا فی الکل کے رتبہ تک پہنچ جاتا ہے، اس بنیادی اور فنا فی اللہ کی حالت میں اصلی حقیقت کے راز اس پر کھل جاتے ہیں اور انسان اس چیز سے متحد ہو جاتا ہے جس میں وہ اپنے تئیں فنا کر رہا ہو، یعنی فنا کے رتبہ سے بقا تک اور شخصیت سے کلیت تک اس کو صعود ہو جاتا ہے، یہی اسکی حیات جاودانی اور حقیقی سعادت ہے،

ابن رشد کو ان خیالات سے مطلق اتفاق نہیں، وہ مسلمان فلاسفہ میں سب سے زیادہ تصوف سے سیر اور زنا آشنا تھا، وہ نہایت بلند آہنگی سے کہتا ہے کہ یہ اتصال کا محض علم کی مدد سے حاصل ہوتا ہے، حال و مکاشفہ و مراقبہ اور فنا فی اللہ کے خیالات محض لغو ہیں، انسان کی سعادت اسی استعداد کے ترقی دینے میں مضمر ہے جو اپنے ساتھ لیکر وہ پیدا ہوا ہے، یعنی عقل کی استعداد و صلاحیت، انسان کو فی الفور اسی وقت سعادت حاصل ہوتی ہے جب وہ اس استعداد کو ترقی دیکر حقائق اشیاء کی تک پہنچ جاتا ہے، صوفیوں کا حال قال محض لغو دیکھا ہے، انسان کی پیدائش کی غرض یہ ہے کہ محسوسات پر معقولات کا رنگ غالب کر لے، بس اسی ایک غرض کے حاصل ہو جانے پر انسان کو بہشت مل جاتی ہے، خواہ اس کا کوئی سا مذہب ہو، مابعد الطبیعیہ میں ایک مقام پر کہتا ہے کہ ”فلاسفہ کا اصلی دین صرف دس وجود کا بتا ہے، کیونکہ خدا کی بہترین عبادت صرف یہی ہو سکتی ہے کہ مخلوقات مصنوعات کی حقیقی معرفت حاصل کی جائے، کہ بہتر خدا کی معرفت ہے، یہی ایک عمل ہے جو خدا راہی ہوتا ہے اور سب سے فصیح عمل ان لوگوں کا جو خدا کی بہترین عبادت کرنے والوں یعنی فلاسفہ کی تکمیل کرتے ہیں“

(۳۱)

یہ بحث کہ عقل منفعل عقل فعال مفارق کا ادراک کر سکتی ہے یا نہیں؟

ابن رشد کے علم النفس میں ایک بڑی بحث یہ ہے کہ انسان اپنی جسمانی زندگی، اپنے قوائے طبیعیہ، اور تجربی و استقرائی ذرائع کے استعمال سے معقولات و مفارقات کا علم حاصل کر سکتا ہے یا نہیں، معقولات

۱۔ ”تاریخ فلسفہ“ یولیس جلد اول،

و مفارقات سے مراد نفوس ظلیکہ، عقول، عقل فعال اور جو اہر مجرد ہیں،

ارسطو اس مسئلہ میں خاموش ہے، ایک موقع پر اس بحث میں کہ انسان کلیات و مجردات کا ادراک کر سکتا ہے یا نہیں، اس کی عبارت یہ ہے کہ ہم کسی دوسرے مقام پر اس بات سے بحث کریں گے کہ عقل انسانی مفارقات و معقولات کا بھی ادراک کر سکتی ہے یا نہیں، غالباً ارسطو کا یہ ارادہ پورا نہیں ہوا، کیونکہ اس کی تصنیفات میں یہ بحث کہیں نہیں ملتی، ابن رشد نے اس مسئلہ کی تکمیل کی اور اس بحث پر ایک خاص کتاب لکھی جس کا نام امکان الاتصال ہے، موسیٰ زار بونی اور یوسف بن شمعون کی اس رسالہ کی شرحیں بھی ہیں اور یہ تینوں رسالے عبرانی زبان میں محفوظ ہیں،

ابن رشد اس مسئلہ کا جواب اثبات میں دیتا ہے، یعنی نہ صرف یہ کہ انسان میں اس کی استعداد موجود ہے کہ جسمانی علاقہ کی حالت میں وہ مفارقات کا ادراک کرے، بلکہ اگر یہ استعداد موجود نہ ہوتی تو مفارقات کا وجود عبت ہوتا، وہ کہتا ہے کہ اگر مفارقات کا ادراک انسان کی قدرت سے باہر ہو تو اس کے معنی یہ ہیں کہ مفارقات کا وجود عبت ہے، معقولات کے وجود کا مطلب ہی یہ ہے کہ انکا ادراک کیا جائے اور انسان کے سوا کوئی اور درک سستی نہیں، پس اگر وہ بھی انکا ادراک نہیں کر سکتا تو ان کا وجود عبت ہوا اور یہ محال ہے، ابن رشد کا یہ استدلال اس کے اُصول کی بنا پر بالکل درست ہے، کیونکہ اس کے نزدیک انسان ہی ایک درک سستی ہے اور ساری کائنات میں صرف اُسی کو یہ قدرت حاصل ہو سکتی ہے کہ مفارقات کا ادراک کرے، اس کے علاوہ کسی اور نوع میں ادراک کی بھی صلاحیت نہیں ہے، علاوہ برین ابن رشد کے نزدیک تو افراد کی عقل انفعالی کے علاوہ عقل فعلی ایک الگ عقل ہے جو شخص سے بے نیاز ہے، پس اگر انسانیت جو اس عقل فعلی کی حامل ہے مفارقات کا بھی ادراک نہ کر سکے جو حقیقت میں صرف اوس کی کفایت ہے تو اس کے معنی یہ ہیں کہ خود نفس فعلی کا وجود نہیں ہے،

ابن رشد کہتا ہے کہ عقل کی حالت جس کے بالکل متوازی ہے، یعنی جس طرح روشنی ہو، اور آنکھیں

دغیرہ جو اس کے متعدد مہجرات کا وجود جس وجہ اس سے الگ ہوتا ہے، اسی طرح عقل کے مہجرات کا وجود بھی خود عقل کے ذہنی وجود سے الگ ہونا چاہیے، پس اگر کوئی شخص یہ کہے کہ روشنی اور ہوا وغیرہ خارج میں موجود ہیں، مگر جو اس ادن کے حص کی قدرت نہیں رکھتے، تو گویا یہ نفس جس کا انکار ہوگا، اسی طرح اگر یہ کہا جائے کہ مفارقات خارج میں موجود ہیں مگر ہماری عقل ادن کا ادراک نہیں کر سکتی تو اس کے معنی بھی یہ ہونگے کہ خود نفس عقل کے وجود کا انکار کیا جا رہا ہے،

غرض ابن رشد کے علم نفس کا خلاصہ حسب ذیل ونعائت میں ترتیب دیا جاسکتا ہے،
 (۱) مادہ کے علاوہ کائنات میں ایک عقل کا رفرما ہے، یہ عقل ادراک محض کا نام ہے، اور تمام عالم اسکے اندر موجود ہے،
 (۲) اس عقل سے براہ راست سارے عالم کی حرکت کا صدور ہوتا ہے، نیز علی الترتیب متعدد عقلیں بنتی ہیں،
 (۳) فلک ترکے نیچے موالید غلغلیہ کی روحیں بھی اپنی ماہیت میں عقل کل کی ماہیت سے متحد ہیں اور سب سے برتر روح انسان کی ہے،

(۴) افراد انسانی میں دو عقلیں پائی جاتی ہیں، ایک انسانیت فیض نوع کی عقل، یہ قدیم و لایزال ہے، اور خود افراد کی ذاتی عقل، یہ حادث فنا پذیر ہے،

(۵) افراد کی ذاتی عقل منفعیل حیات دنیاوی میں عقل مفارقہ کا ادراک کرتی ہے اور اسی کی بدولت اس کو شرف درجات حاصل ہوتا ہے،

(۶) انسانیت کی عقل فعلی انسان کے مرنے کے بعد عقل کل میں جذب ہو جاتی ہے، اور یہی انسان کی حقیقی سعادت ہے،

اس نظریہ پر نگاہ ڈالنے سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ ابن رشد نے عقل کے وجود خارجی پر زیادہ زور دیا ہے، لیکن وجود خارجی تسلیم کرنے کے بعد قدرتی سوالات پیدا ہوتے ہیں کہ اس موجود فی الخارج عقل کا وجود کہاں ہے؟ اور کس قسم کا ہے؟ جسم سے اس کی تلافی کس طرح اور کیوں ہوتی ہے؟ اور جب

جسم کے اندر وہ داخل ہوتی ہے تو اس میں انقسام ہوتا ہے یا نہیں؟ کس قانون قدرت یا کار فرما قوت کے حکم کی بنا پر جسم میں روح کا داخلہ ہوتا ہے؟ اور اس کا کیا سبب پیش آتا ہے؟ عقل کا وجود خارج تسلیم کرنے کے بعد ان سوالات کا پیدا ہونا ناگزیر ہے اور فلسفہ کا فرض ہے کہ ان کو حل کرے، مگر افسوس یہ ہے کہ اسطو سے لیکر عرب فلاسفہ تک کوئی بھی نہ ان سوالات کو پیش کرتا ہے اور نہ ان کا جواب دیتا ہے، گویا ان کے حل کرنے کی ضرورت ہی نہیں،

(۵)

حیات بعد المات

ابن رشد کے علم النفس میں گزر چکا ہے کہ انسان کے نفس دو طرح کے ہیں نفس انفعالی اور نفس فعلی، نفس انفعالی فنا پذیر ہے اور نفس فعلی ازلی ہے، نفس انفعالی جسم کے ساتھ فنا ہو جاتا ہے، مگر نفس فعلی بعد مرنے کے بھی باقی رہتا ہے، لیکن جیسا گزر چکا ہے نفس انفعالی افراد کا نفس ہے اور نفسی نوع انسان کا پس نتیجہ ظاہر ہے کہ زید عمر و بکر وغیرہ کے جسم و نفس دونوں فانی ہیں، یعنی زید کے مرنے سے زید کا نفس بھی فنا ہو جاتا ہے، مگر نوع انسان باقی و دائم ہے، نفس فعلی انقسام پذیر نہیں ہے، یعنی زید کا نفس فعلی عمر و کے نفس فعلی سے الگ نہیں ہے بلکہ تمام انسانوں میں ایک نفس پایا جاتا ہے، عقل تشخص میں منافات ہے تشخص عقل میں صرف افراد کی بدولت پیدا ہوتا ہے، لہذا افراد کے ساتھ عقل فعلی کا فنا ہونا لازمی نہیں، تشخص مادہ کی خاصیت ہے، صورت اس کے برعکس ایک مشترک چیز ہے، لیکن باوجود اس کے مادہ کی بدولت صورت بھی انقسام قبول کر لیتی ہے، غلبہ بہر حال صورت ہی کو حاصل رہتا ہے، اس بنا پر تشخص کا مادہ کے ساتھ فنا ہو جانا قطعی ہے، مگر نفس فعلی جو تشخص کو قبول کرتا ہے اور نہ انقسام و تجزی کو وہ یقیناً جسم سے الگ ہو کر زندہ رہے گا، وجہ یہ ہے کہ اخلال

اور فساد کو وہی چیز قبول کرتی ہے جس میں ترکیب ہوتی ہے، پس جب نفس سرے سے انقسام پذیر ہوتی نہیں ہے تو اس کے اجزاء میں پرگندگی کہاں سے آئے گی اور جب پرگندگی نہ پیدا ہوگی تو وہ تا ابد باقی رہے گی۔
ابن رشد کا خیال ہے کہ ادنیٰ درجہ کے جذبات یا نفسانی کو الٹ جو انسان کے اندر پیدا ہوتے ہیں مثلاً جذبہ محبت، جذبہ نفرت، قوت حس، حافظہ وغیرہ یہ فنا پذیر ہیں، یعنی عالم آخرت میں ان کا نام و نشان نہ ہوگا، مگر اعلیٰ درجہ کے نفسانی کو الٹ، مثلاً تعقل و ادراک وغیرہ ان کی ترقی عالم آخرت میں بھی یکساں ہوتی رہے گی۔

حیات اخروی کی نسبت جن افسانوں کی شہرت ہے، مثلاً بت پرست قوموں کے افسانے، ان سے ابن رشد نفرت و بیزاری کا اظہار کرتا ہے، اس کا خیال ہے کہ یہ افسانے انسان کی اخلاقی ترقی کے لیے حد درجہ مہلک ہیں، کیونکہ ادن کی بدولت انسان کے دل میں نیکی کا تصور محض چند معمولی فوائد کی توقع کی بنا پر پیدا ہوتا ہے، اور یہ خیال دل سے بالکل نکل جاتا ہے کہ نیکی خود بالذات اس قابل ہے کہ انسان اس کو اپنی زندگی کا رہنما بنائے اور اس کو حاصل کرے، یہ خیال جب دل سے نکل جاتا ہے تو کسی نیکی کی وقعت نیکی کی حیثیت سے نہیں ہوتی بلکہ اس حیثیت سے ہوتی ہے کہ انسان اسکی بدولت کچھ منفعت حاصل کرے گا اب اس صورت میں مثلاً ایک مجاہد اس بنا پر جہاد کرے گا کہ خود اس کا یہ فرض ہے، یا یہ ایک نیک عمل ہے، بلکہ ایسے کہ اگر وہ غازی ہو تو اس کو نوذیان مال غنیمت میں ہاتھ آئیگی اور اگر شہید ہو گیا تو دوزخ سے نجات پائے گا، یہی سبب ہے کہ افلاطون نے جمہوریت کے خاتمہ پر حیات اخروی کی تشریح کے سلسلہ میں ہر بن ارستیس کا جو ایک افسانہ نقل کیا ہے، کہ وہ ایک جنگ میں مارا گیا تھا اور چھ روز کے بعد وہ دوبارہ زندہ ہو گیا، اور اس نے موت کے بعد کی کیفیتیں لوگوں سے بیان کیں، اس افسانہ پر ابن رشد نہایت حقارت سے دیکھتا ہے، اس موقع پر وہ جمہوریت کی شرح میں کہتا ہے ان افسانوں سے کوئی فائدہ مرتب نہیں ہوتا بلکہ نقصان ہی نقصان ہوتا ہے، خاص کر عوام اور بچے جن کی عقلیں ان

دقیق باتوں کے سمجھنے سے عاجز ہیں، ان کے خیالات تو ان افسانوں کی بدولت بید خراب ہوتے ہیں، ان کے تصور میں بے اصل اور جھوٹے خیالات بندھ جاتے ہیں اور حیاتِ انسانی کا نہایت غلط تصور ان کے دل میں راسخ ہو جاتا ہے، اس کا اگر یہ نتیجہ ہوتا کہ لوگ بُرے اعمال ترک کر کے اچھے اعمال اختیار کرنے لگتے تو کوئی ہرج نہ تھا، لیکن واقعہ یہ ہے کہ جو لوگ ان جھوٹے قصوں پر ایمان نہیں رکھتے وہ مومنوں کی اس جماعت سے زیادہ مخلص و پرہیزگار ہوتے ہیں ان افسانوں کا بس سوا اس کے کوئی فائدہ نہیں ہوتا کہ لوگوں میں ضعیف الاعتقاد ہی بڑھ جاتی ہے اور اس کا اثر ان کے افعال پر ذرہ برابر نہیں ہوتا،

باقی رہا حشرِ اجساد کا مسئلہ یعنی قیامت کے روز مرے زندہ ہونگے یا نہیں تو اس کی نسبت ابن شد کتہا ہے کہ قدامت سے کوئی بات منقول نہیں، عرب فلاسفہ نے البتہ بلا استثناء اس کا انکار کیا ہے، چونکہ یہ مسئلہ فلسفہ کا نہیں ہے، بلکہ اس کا تعلق دینیات سے ہے، اسلئے ابن رشد کی فلسفیانہ کتابوں میں اس کے متعلق ایک حرف نہیں ملتا، البتہ حکمِ کلام کی کتابوں میں اس نے بحث کی ہے، اور وہ ان چونکہ اس کی پوزیشن بدل جاتی ہے، یعنی ایک فلسفی کے بجائے محکم کے جامہ میں وہ نمودار ہوتا ہے، اس بنا پر یہ فیصلہ نہیں کیا جاسکتا کہ اس کے متعلق خود اس کے اصلی خیالات کیا ہیں، غالب خیال یہ ہے کہ فلسفیانہ حیثیت سے بھی وہ اس کا منکر نہ ہوگا، کیونکہ اس کا یہ مخصوص انداز کہ فلسفہ اور مذہب میں حقیقی تطبیق پیدا ہو جائے، یہ اس کی ہر ایک کتاب میں ظاہر و نمایان ہے،

حشرِ اجساد کے باب میں دو مختلف عقیدے رائج ہیں ایک یہ کہ روح فنا شدہ جسم میں نیا جنم لے گی اور دوسرے یہ کہ وہ جسم موجودہ جسموں کے مثال ہوں گے لیکن متحدہ ہوں گے، ابن رشد کتہا ہے کہ مجھے بالذات دوسری رائے زیادہ پسند معلوم ہوتی ہے، اور یہی حضرت ابن عباس کی رائے ہے، اس صورت میں وہ تمام اعتراضات خود بخود دفع ہو جاتے ہیں جو عادیہ معدوم کے انکار کی بنا پر حشرِ اجساد کے مسئلہ پر کئے جاتے ہیں۔

تہافت التہافت کے خاتمہ پر ایک طول طویل تقریر ہے جس کے اقتباسات نقل کرنے کے قابل ہیں، البتہ کہتا ہے،

”خشر اجساد کے باب میں قدامت سے کوئی قول منقول نہیں، اس عقیدے کی پیدائش کم از کم ایک ہزار برس پیشتر ہوئی ہو، پہلے پہل خشر اجساد کا خیال انبیائے نبی اسرائیل کا زائیدہ بنیاد پر اور بنی اسرائیل کے دیگر صحیفوں میں بصراحت اس کا ذکر ہوا اور انجیل میں بھی اقرار کیا گیا ہو اور صاپین بھی اس کے قائل ہیں، یہ وہ مذہب ہے جس کی نسبت ابن حزم کا خیال ہے کہ اقدم الشرائع، امتہ صابہ میں بڑے بڑے فلاسفہ گزرے ہیں، غالباً ان کا خیال ہو گا کہ انسان کی علمی و ملی ترقی کے لیے خدا کے وجود کا عقیدہ یا خشر اجساد کا عقیدہ سنگ بنیاد کے طور پر ہو، اس بنا پر ان لوگوں نے اس عقیدہ کو رواج دیا، اور اسی بنا پر فلاسفہ عام طور پر مبادی شریعت میں بحث کرنے سے استہزاز کرتے ہیں، بلکہ فلاسفہ کا خیال ہے کہ مبادی شریعت یعنی خدا کے وجود اور آخرت اور خشر اجساد کے عقیدہ دن میں جو لوگ تاویل کرتے ہیں یا انکار کرتے ہیں وہ زیادہ احمق ہیں کہ ان کے کافر کہنا جائے گویا اس ذریعہ سے یہ لوگ سوسائٹی کو تفصیلت کلی اور اس کے حصول کے ذرائع کے انکار پر مائل کرنا چاہتے ہیں، فلسفہ اور مذہب دونوں کا اس پر اتفاق ہے کہ اخلاقی حیثیت سے سوسائٹی کو برتر دارنفع ہونا چاہیے، تو ان کسی راستہ سے یہ بات حاصل ہو، یعنی یا مذہب کے راستہ سے اور یا فلسفہ کی راہ سے، یہی سبب ہے کہ ابتدائے مسیحیت کے عہد میں جو فلاسفہ روم میں درس دیتے تھے وہ مسیحیت کا حالی بنکر عیسائی ہو گئے، اسی طرح عہد اسلام میں جو فلاسفہ مصر میں زندہ رہ گئے تھے انھوں نے بلا پس و پیش اسلام قبول کر لیا،

پس ان لوگوں کے رویہ کے برعکس جن لوگوں کا رویہ یہ ہے کہ وہ شریعت کا استہزاء کرتے ہیں اور

اسے یہ خیال صحیح نہیں، ان رشاد کو بانی اور مصلحانوں کے ادیان مبرا ہے، اقصیت تھی اسکی پیدائش سب سے پہلے قبل طوفانِ مہرین ہوئی ہے،

اوس کے ستونوں کو منہدم کرنے کی فکر میں لگے رہتے ہیں وہ لوگ زندیق ہیں جن کی غرض محض یہ ہوتی ہے کہ اخلاقی فضائل سے بے اعتنائی برت کر محض خواہش نفسانی کی محکومیت میں زندگی بسر ہو جائے، میرے نزدیک فلسفہ اور مذہب دونوں کے اصول کی بنا پر یہ لوگ سب سے زیادہ واجب القتل ہیں اس بنا پر امام غزالی ہرگز اس بارے میں قصور وار نہیں ہیں کہ حشر اجساد کے منکرین کی وہ تکفیر کرتے ہیں اس طویل عبارت سے میں نتیجہ مستنبط ہوتے ہیں،

(۱) حشر اجساد کے مسئلہ میں محض وحی پر اعتبار کرنا چاہیے فلسفہ اوس کی عقدہ کشائی نہیں کر سکتا، نیز جس طور پر اور جس حیثیت سے شریعت نے اس مسئلہ کی وضاحت کی ہو اس کو اسی طرح رکھنا چاہیے، تاویل یا انکار نہ کرنا چاہیے،

(۲) ابن رشد تمام ادیان کو یکساں نگاہ سے دیکھتا تھا اور سب کو حق سمجھتا تھا،

(۳) اوس کے نزدیک زنا و فحش و شریعت کا ابطال کرتے ہیں وہ واجب القتل ہیں،

سابق دونوں میں سے، اس میں شک نہیں، کہ اوس کی وسعت قلبی و دماغی عیان ہوتی ہے، یعنی یہ کہ ایک فلسفی کی حیثیت سے وہ اتنا تنگ خیال نہ تھا کہ مذہب کا انکار کر دیتا یا اوس سے بے اعتمادی کا اظہار کرتا اور ایک متکلم و فقیہ کی حیثیت میں وہ دیگر فقہاء کی طرح متعصب نہ تھا کہ دیگر مذاہب کو باطل محض خیال کرنے لگتا، البتہ تیسری بات ایسی ضروری کہ کم از کم ابن رشد سے اس کی توقع نہ تھی، خاص کر جبکہ وہ عدالت کی کرسی پر بھی بیٹھ کر قتل کے مقدمات بذات خود فیصلہ کرنے سے گریز کرتا تھا،

لیکن بات یہ ہو کہ ابن رشد ایک حد تک یہ فیصلہ کرنے پر مجبور تھا، اس کے عہد کی حالت یہ تھی کہ فلسفہ کے رواج سے لوگوں میں بیدینی بھیلی جاتی تھی، زندگی کے قیود اٹھ گئے تھے، اور عام طور پر فلاسفہ تک علوم طبیعیہ کی واقفیت کی بدولت مادی پرستی میں باطل غرق ہو گئے تھے، زنا و فحش، باطنیہ، اور آباءنیہ، وغیرہ فزقوں کا نہایت زور تھا، اور ان فزقوں کے لوگ عملاً فلسفی ہوا کرتے تھے، ہلا کہ خان نے حبیب باطنیہ کے قلعہ الموت کو

برباد کیا ہو، تو وہاں اس نے عجیب منظر پایا اور صد گاہیں، عالیشان کتب خانے، بڑے بڑے مدارس طبعیات کے محل، غرض ہر حیثیت سے وہ قلمہ ایک اکاڈمی یا یونیورسٹی نظر آتا تھا،

ابن سینا جس کے خاندان کے لوگ باطنی تھے اور جس پر خود بھی باطنیت کا اثر غالب تھا اس کا حال یہ تھا کہ راتوں کو گانے بجانے اور شراب پینے میں مشغول رہتا تھا، جب لوگوں نے اس سے کہا کہ شراب تو حرام ہے، تو اس کا جواب اس نے دیا کہ شراب کی حرمت کا سبب یہ ہے کہ اس سے لوگوں کے درمیان عداوت پیدا ہوتی ہے اور میں نہایت سنبھل سنبھل کر اس کا استعمال کرتا ہوں، میرے لیے اس کی حرمت کی کوئی وجہ نہیں، یہی سبب تھا کہ مسلمانوں میں فلاسفہ نہایت بدنام تھے، جتنے فلاسفہ گزرے ہیں اولین میں سے بہت کم ایسے ہیں جن پر فسق اعتقادی یا فسق عملی کا الزام نہ لگایا گیا ہو، ابن الہیثم اور خلفاء طلمین کے عہد میں مہر کے تمام مسلمان فلاسفہ سبیل باطنی تھے، ابن سینا کے متعلق یہ تحقیق ہے کہ وہ اور اس کے خاندان کے لوگ باطنی تھے، شام کے فلاسفہ عموماً حران کے صاحبیوں کے مذہب کے قائل تھے، ایک بڑی تعداد خود حران کے صاحبیوں کی تھی، اصحاب انخوان (صفا سب کو معلوم ہے کہ خالص باطنی تھے، غرض بہت کم فلسفی ایسے ہیں جو فسق اعتقادی یا فسق عملی میں گرفتار نہ پائے گئے ہوں، بلکہ علامہ ابن تیمیہ نے تو یہاں تک فیصلہ سنا دیا ہے کہ مشرق کے فلاسفہ کی اصل حران کے صاحبی اور یونان کے بت پرست تھے، اس لیے عموماً مسلمان باطنی فلسفی بھی اپنی کتابوں میں عقل اول، نفس کل، نور وغیرہ ایسے مسائل کا تذکرہ دلچسپی سے کرتے ہیں جو صاحبین کے مذہب کے زائد ہیں حاصل یہ کہ ابن رشد کے عہد کی جو حالت تھی اس کی بنا پر اس کا یہ فیصلہ کہ زنا و قہ واجب القتل ہیں نامناسب اور بجا نہیں معلوم ہوتا، کیونکہ زنا و قہ اور باحیہ سوسائٹی کے لیے حد درجہ مہلک ثابت ہوتے ہیں اور ان کی بدولت نظام تمدن درہم برہم ہو جاتا ہے، پس یہ توقع بجا طور پر کی جاسکتی ہے کہ ابن رشد کے ان مضحکہ خیز فیصلوں سے جو اس طول طویل عبارت بالا میں درج ہیں مسلمان علماء و فقہاء کو بھی اختلاف نہ ہو گا،

ابن رشد کا علم الاخلاق و علم سیاست

عربی فلسفہ میں محض فلسفیانہ حیثیت سے علم اخلاق اور علم سیاست کا تذکرہ بہت کم ہوتا ہے، عموماً مترجمین اور عرب فلاسفہ نے یونان کی طبیعیات، انبیات، علم طب، علم نجوم وغیرہ کے جانب زیادہ توجہ کی، لیکن جن علوم کا تعلق انسانی معاشیات سے ہے اور ان کو نظر انداز کر دیا، اس کے کئی وجوہ ہیں (۱) جن علوم کا تعلق معاشیات سے ہے اور ان کی نسبت مغرب مشرق کے نقطہ نظر میں بڑا فرق ہے، انسانی معاشیات کا تعلق مشرق میں مذہب سے وابستہ مانا گیا ہے، یہاں فلاسفہ کے دوا لگ الگ طبقہ میں ایک طبقہ متفنین اور شرعین کا ہے، یہ زیادہ تر مذہبی گروہ پر مشتمل ہوتا ہے، وراثت، نکاح، انسانوں کے باہمی تعلقات اور حکومت کے فرائض اسی کے متعلق رہتے ہیں، یہ گروہ ملک کے رسم و رواج یا انبیاء کے کلام میں بالکل تغیر نہیں کرتا، بلکہ معاشیات کے متعلق جتنے احکام ہیں ان کا دار و مدار محض وحی یا رسم و رواج پر رکھتا ہے، دوسرا طبقہ وہ ہے جو فلسفیانہ نقطہ نظر سے حقائق اشیاء کی معرفت حاصل کرتا ہے، تزکیہ اخلاق اور ارشاد و ہدایت اور اخلاقی تعلیمات کا تعلق اسی گروہ سے ہوتا ہے، یہ لوگ دنیا سے سروکار نہیں رکھتے اور اپنے فرائض ادا کرنے میں لگے رہتے ہیں،

بخلاف اس کے مغرب کا نقطہ نظر اس سے بالکل جدا لگتا ہے، وہاں فلاسفہ ہی تمام کام انجام دیتے ہیں، ملکی حکومت میں دخل دینا، قوانین وضع کرنا اور ان کو نافذ کرنا، علوم و ادب کی عقدہ کشائی کرنا، لوگوں کی اخلاقی حالت درست کرنا، غرض معاشیات وغیرہ معاشیات کے تمام فرائض ایک ہی گروہ، انجام دیتا ہے، وہاں حکما و متفنین یا ہادیان طریقت و رہنمایان شریعت کے دو گروہ الگ الگ نہیں ہوتے، اس کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ مشرق میں معاشیات انسانی کا دار و مدار مذہب پر لگا گیا ہے، اور مغرب میں

فلسفہ پر، اور یہی سبب ہے کہ مشرق کے علما خالص فلسفیانہ حیثیت سے معاشیات انسانی پر بالکل قلم نہیں اٹھاتے اور ان معاملات میں محض مذہب کی ہدایت کو کافی خیال کرتے ہیں،

یہی سبب ہے کہ مسلمان علما نے یونان کے علم الاخلاق کو فلسفیانہ حیثیت سے اپنے ہاں نہیں لیا، سنسکرت کی کچھ معمولی اخلاقی داستانیں ترجمہ کر لیں، ارسطو کے کچھ غیر مشتبہ رسائلے نقل کر لیں، حکماء کے کچھ جھوٹے سچے مقولے یاد کر لیں، اسکے علاوہ سقراط، ارسطو، اپیکیوریس، زینو، سینیکا، سیسرو، اور مارکس لیلیوس وغیرہ کے اخلاقی مضامین سے عرب فلاسفہ بالکل واقفیت نہیں رکھتے تھے اور فرقہ رواقیہ (اسٹوائکس) اور فلسفہ لذتہ کے باہمی مشاجرات کے ذکر سے ان کی تصنیفیں بالکل خالی ہیں، سعادت، مودت، خالصہ وغیرہ خالصہ، بدبینی، مصائب و محن، تقدیر و جبر، حصول ثروت و جاہ، تحصیل زر، وغیرہ پر اخلاقی بحثیں جو حکم سنیکا اور سیسرو کی تصنیفات کی جان ہیں، ان کا عربی تصنیفات میں نام و نشان نہیں، مذہب افادہ اور مذہب ضمیریت جو دو محرکۃ الآرا مذاہب گذرے ہیں ان سے اگر ہم کو واقفیت حاصل کرنا ہو تو عربی تصنیفات کا مطالعہ بے سود ہے، ارسطو کی کتاب الاخلاق نیقوماخس کے علاوہ کسی بڑی تصنیف سے شاید ہی عرب فلاسفہ واقفیت ہو، اسی کو پیش نظر رکھ کر حکیم ابن مسکویہ نے کتاب الطہارۃ میں اور نصیر الدین طوسی نے اخلاق ناصری میں علم الاخلاق پر قلم اٹھایا ہے، غرض علم الاخلاق کے جانب سے اس عام بے توجہی کا بڑا سبب یہ ہے کہ عرب فلاسفہ فلسفیانہ حیثیت سے اس موضوع پر قلم اٹھانا بے سود خیال کرتے تھے،

ابن رشد بھی اس معاملہ میں اپنے دیگر ساتھیوں کا ہمنوا ہے، یعنی رسمی طور پر اس نے بھی کتاب الاخلاق نیقوماخس کی ایک شرح لکھی ہے، اور کسی جدت کا اظہار نہیں کیا ہے، البتہ جبر و قدر کے مسئلہ پر شکلیانہ حیثیت سے بعض مذہبی کتابوں میں بحث کی ہے جو شاید کسی دوسرے مقام پر ہم نقل بھی کر چکے ہیں اور فلسفہ کے ضمن میں اس کا دوبارہ نقل کرنا بیسود ہے،

علم اخلاق کی طرح علم سیاست کا بھی ذکر عربی فلسفہ میں کیا ہے، اس کی ایک وجہ تو وہی ہے

جو اوپر گزری، یعنی مشرق میں علم سیاست کا تعلق مذہب سے قائم کیا گیا تھا اور خالص فلسفیانہ حیثیت سے اس پر بحث کرنے کی ضرورت نہیں سمجھی گئی، اور دوسری خاص وجہ یہ تھی،

(۲) مسلمانوں کی حبشی سلطنتیں تھیں سب شخصی تھیں جن کا لازمی نتیجہ یہ تھا کہ سیاسی مباحث میں آزاد

خیالی ممنوع تھی اور یونانی علم سیاست جمہوریت کے خیالات سے ملوث تھا،

ابن سینا نے کتاب الشفاء کے آخر میں نبوت کی بحث کے ضمن میں امامت اور خلافت سے بھی بحث

کی ہے جو خالص فلسفیانہ نقطہ نظر سے حد درجہ ناقص ہے اور خلافت پر تو اس نے بالکل اپنے عہد کے اسلامی نقطہ نظر سے بحث کی ہے، یہاں تک کہ وہ شیعوں کی بولی بول گیا ہے کہ حلیفہ اور امام کا تقرر انتخاب سے نہیں بلکہ نص سے ہونا انسب ہے، کیونکہ اس صورت میں مخالفت و نزاع کا اندیشہ بالکل نہیں ہوتا،

ابن باجہ نے البتہ تدبیر المتوحد اور حیوۃ المتعزل میں ایک سیاسی نظریہ پیش کیا ہے، جو افلاطون

کے نظریہ سے ملتا جلتا ہے، ابن رشد نے اس نظریہ کا تذکرہ کتاب الاتصال میں ان الفاظ سے کیا ہے کہ ابن الصائغ

نے حیوۃ المتعزل میں ایک سیاسی نظریہ پیش کیا ہے جس کا تعلق ان انسانی جماعتوں سے ہے جو نہایت

امن و امان کے ساتھ زندگی بسر کرنا چاہتی ہیں، لیکن افسوس یہ ہے کہ کتاب ناقص ہے، یہ سیاسی نظریہ جس پر

مقدمین نے بھی بہت کم لکھا ہے اس کی ایک اور کتاب میں شرح و بسط کے ساتھ مذکور ہے،

ابن باجہ کی یہ دو کتابیں نہایت محسب ہیں، مگر یہ ان کے اقتباسات پیش کرنے کا موقع نہیں، مختصر سیاسی

نظریہ نقل کر دینا کافی ہے، یہ خیال رکھنا چاہیے کہ قدامت کے دہن میں علم اخلاق اور علم سیاست کے الگ الگ مفہوم تھے،

یہی وجہ ہے کہ افلاطون نے علم اخلاق اور علم سیاست کو خلط ملط کر دیا ہے، ارسطو نے اس نقص کو رفع کر کے دونوں علوم کو

حد و کو الگ الگ کیا، لیکن ابن باجہ نے اپنی تصنیفات میں افلاطون کے علم اخلاق اور علم سیاست پر ایک ساتھ

بحث کی ہے، ابن باجہ کا خیال ہے کہ حکومت کی بنیاد اخلاق پر ہونی چاہیے، ایک آزاد جمہوریت میں اطباء اور قاضیوں کی

جماعت کا وجود بیکار ہے، اطباء کا وجود اس لئے کہ جب انسان اخلاقی زندگی کے عادی ہو جائے اور طعم و ثمر اور

معدشت میں تبدیل و کفایت شعاری کی عادت ڈال لینے کو لازمہ اطباء کی کوئی ضرورت نہ رہی، اس طرح قاضیوں کی جماعت ایسے بیکار ہو کر اسی سوسائٹی میں، بیکاری اور اخلاقی زوال کا نام و نشان ہی نہ ہوگا تو قاضی مقتدا کی تفصیل کر گیا یعنی اخلاقی سطح بلند ہونے کے بعد قاضیوں کی جماعت آپ سے آپ مفقود ہو جائیگی، آخر میں سیاسی نظریہ کی تشریح سے فراغت پانے کے بعد افلاطون کی طرح ابن باجر کو بھی بھولا ہوا سبق یاد آتا ہے، یعنی ایکبار کی سیاست کو چھوڑ کر وہ صورت و عقولات محدود کی بحث چھیڑ دیتا ہے،

ابن رشد نے افلاطون کی کتاب جمہوریت کی شرح لکھی اور اسی سلسلہ میں سیاست پر اپنے خیالات کا اظہار کیا ہے، اس کتاب میں کوئی خاص جدت نہیں، بجز اس کے کہ ہر موقع پر افلاطون کی تائید کی ہے، اس کے خیالات کی تفصیل یہ ہے،

حکومت کی باگ بڑھے تعلیم یافتہ اور تجربہ کار آدمیوں کے ہاتھ میں ہونا چاہیے، اخلاقی تعلیم و ہدایات کے علاوہ شہریوں کو خطابت، شاعری اور مناظرہ و منطق کی تعلیم دینا ضروری ہے، ایک آزاد جمہوریت میں اطباء و شعراء اور قاضیوں کی جماعت کا وجود یکسر بے سود ہے، فوج کی غایت بجز اس کے کچھ نہیں ہے کہ وہ ملک کی حفاظت پر اپنی جانیں نثار کرتی رہے، اس بنا پر فوجیوں کی زندگی شہریوں کی زندگی سے جدا گانہ ہونی چاہیے، اور شادی بیاہ کی اون کو مطلق اجازت نہ ہونا چاہیے،

عورت و مرد کے قوائے جسمانی و دماغی میں کوئی نوعی فرق نہیں ہے، صرف کمیت کا فرق ہے، یعنی فنون جنگ اور علوم و فنون میں جس طرح مرد ہمارت پیدا کرتے ہیں اسی طرح عورتیں بھی ہمارت پیدا کر سکتی ہیں اور مردوں کے دوش بدوش انسان کی ہر ایک خدمت انجام دیکتی ہیں، بلکہ بعض فنون و شعور تو ان کے لیے مخصوص ہیں، مثلاً موسیقی کہ اس کی قدرتی تنظیم و ترتیب اسی وقت حاصل ہو سکتی ہے جب صنف نازک اس کی تشکیل کرتی ہے، افریقہ کی بعض بدوی حکومتوں میں اس قسم کی بکثرت مثالیں موجود ہیں

کہ عورتوں نے میدان جنگ میں سپاہ و قائد کے فرائض کا میابی کے ساتھ انجام دیئے، اسی طرح ایسے شواہد بھی ہیں کہ عنان حکومت عورتوں کے ہاتھ میں رہی اور انتظام میں کوئی دخل نہیں ہوا، ابن رشد کہتا ہے کہ یہ موجودہ بدترین نظام اجتماعی جو جس کی بدولت عورتوں کو اس کا موطن نہیں ملتا کہ وہ اپنی قابلیتوں کی نمائش کر سکیں، گویا اس نظام نے یہ طے کر دیا ہے کہ عورتوں کی زندگی کی غایت محض یہ ہے کہ ان سے نسل کی افزائش ہوتی رہے، اور بچوں کی تربیت میں وہ مشغول رہیں، لیکن اس کا نتیجہ یہ ہے کہ قدرتی طور پر ایک حد تک ان کی مخفی قابلیتیں فنا ہوتی چلی جا رہی ہیں، یہی سبب ہے کہ ہمارے ملک میں ایسی عورتیں بہت کم نظر آتی ہیں جو کسی حیثیت سے بھی سوسائٹی میں امتیاز رکھتی ہوں، ان کی زندگی نباتات کی طرح گزر جاتی ہے اور وہ مزبور وعدہ کاشت کے مانند کاشتکار یعنی اپنے قاعدوں کے قبضہ و اقتدار میں رہتی ہیں، اور یہی سبب ہے کہ ہمارے ملک میں عسرت و افلاس روز بروز بڑھتا جا رہا ہے، چونکہ ہمارے ملک میں عورتوں کی تعداد مردوں سے زیادہ ہے، اور عورتیں بیکار سی میں زندگی گذارتی ہیں، اسلئے وہ اپنی محنت و کوشش سے خاندانوں کی خوشحالی کو ترقی دینے کے بجائے مردوں پر بار ہو کر زندگی بسر کرتی ہیں،

نظام حکومت میں استبداد کی بنیاد یہ ہے کہ کسی خاص فرد یا گروہ کے فوائد کو ملحوظ رکھ کر حکومت کی جائے، اور جمہور کے فوائد یا مال کیے جائیں، سب سے زیادہ سخت استبداد علماء و فقہاء کے گروہ کا ہوتا ہے کہ یہ خیال اور رائے کی آزادی تک کو سلب کر لیتا ہے، افلاطون نے جس قسم کی جمہوریت کا خواب دیکھا تھا اس کی تعبیر ایک حد تک خلافت راشدہ کے دور میں پوری ہوئی، یعنی ایک ایسی جمہوریت کا اس دور میں سنگ بنیاد رکھا گیا جو ہر طرح نکل اور افلاطون کی جمہوریت سے بھی برتر تھی، لیکن حضرت امیر معاویہ پہلے شخص ہیں جو اس معصیت کے ترکیب ہوئے کہ انہوں نے خلافت کا نظام بد کر مورتی حکومت کے قالب میں اس کو ڈھال دیا، اور ایک بار یہ مثال قائم ہو چکنے کے بعد ہر چار طرف تغلب و استبداد کے بادل ایسے چھائے کہ مسلمانوں کی دماغی اور انتظامی قابلیتیں بالکل فنا ہو گئیں، چنانچہ ہمارا ملک اندلس بھی آج تک اسی کے نتائج کھج رہا ہے،

یہ خیالات ہیں جو ابن رشد نے جمہوریت کی شرح میں ظاہر کیے ہیں، لیکن قرونِ متوسطہ میں اس کے جانب ایک اور سیاسی نظریہ کی نسبت کی جاتی تھی، وینینی پہلا شخص ہے جس نے اس نظریہ کی بدولت ابن رشد کی لعنِ طعن میں کوئی دقیقہ اٹھا نہیں رکھا وہ نظریہ یہ ہے،

نوعِ انسان کی حالت نباتات کی سی ہے، یعنی جس طرح کاشتکار ہر سال بیکار اور بے مزد دختوں کو بڑے اکھاڑ پھینکتے، اور صرف انہیں دختوں کو باقی رکھتے ہیں جن کے بار آور ہونے کی امید ہوتی ہے، اسی طرح یہ نہایت ضروری ہے کہ بڑے بڑے آبادی شہروں کی مردم شماری کرائی جائے اور ان لوگوں کو قتل کر دیا جائے جو بیکار ہی کی زندگی بسر کرتے ہیں اور کوئی ایسا پیشہ یا مشغلہ اختیار نہیں کرتے جو ان کی معیشت کی کفالت کر سکے شہروں کی صفائی اور حفظانِ صحت کے اصول پر ان کی تعمیر حکومت کا پہلا فرض ہے، اور یہ اوس وقت تک حاصل نہیں ہو سکتا جب تک کہ ناکارہ لوگ، لنگر خور، اور بے مشغلہ آدمیوں سے شہروں کو پاک نہ کیا جائے،



باب چہارم

فلسفہ ابن رشد پر نقد و تبصرہ

(۱) ابن رشد کے فلسفہ کی ماہیت و اصل - ابن رشد اور عرب کا فلسفہ، فلسفہ

کی کتابوں کے تراجم اور اولوں کی نوعیت، فلسفہ سے عربوں کا تعلق اور اوس کی نوعیت، مسلمانوں میں فلسفہ کی ماہیت اور اوس کی نوعیت، ارسطو کے ترجمے اور اولوں کی حقیقت، عربی فلسفہ کے تاخذ، ارسطو کے یونانی مفسرین اور اسکندریہ کے اشراقی فلسفہ کا اثر، ابن سینا کا فلسفہ، ابن باجہ اور ابن طفیل، ابن رشد کا دوجہ

عربی فلسفہ میں، ابن رشد کی زبانی اوس کے فلسفہ کی ماہیت، گذشتہ مباحث کا خلاصہ،

(۲) ابن رشد کے فلسفہ کی غلطیاں - فلاسفہ اسلام نے ارسطو کا فلسفہ سمجھنے میں

غلطیاں کیں، اس کا سبب، ابن رشد کی مخصوص غلطیاں، وہ غلطیاں جن میں اسکے ساتھ دیگر فلاسفہ بھی شریک ہیں، نفوس فکلیہ کا نظریہ ارسطو کی کتابوں میں اور عرب فلسفہ کے ساتھ اس کا مقابلہ،

(۳) ابن رشد اور ابن سینا - ارسطو کے فلسفہ کی شرح و تفسیر میں مسلمان فلاسفہ کی بعض

عاتمین، فارابی اور ابن سینا پر ابن رشد کے تعقبات، وہ مسائل جن میں ابن سینا نے ارسطو سے مخالفت

کی ہے، اون کی بعض مثالیں اور ابن رشد کے تعقبات، وہ مسائل جنکی ابن سینا نے غلط تفسیر کی ہے، اونکی

بعض مثالیں اور ابن رشد کے تعقبات، وہ مسائل جو ارسطو کے نام سے اوس کے فلسفہ میں ابن سینا نے

امضائے، اون کی بعض مثالیں، گذشتہ مباحث کا خلاصہ،

(۱)

ابن رشد کے فلسفہ کی ماہیت و اصل

ابن رشد کے آثار و نظریات سے بالتفصیل بحث کر چکنے کے بعد اب ہم ایک اُجالی نظر اوس کے فلسفہ پر ڈالنا چاہتے ہیں، اس سلسلہ میں سب سے پہلا اور وچسپ سوال یہ ہے کہ ابن رشد کے فلسفہ کی ماہیت کیا ہے؟ یعنی اوس کا فلسفہ خود اوس کا ایجاد کردہ ہے، یا کسی خاص فرقہ سے اس کا تعلق ہے؟ اس کے فلسفہ کے مآخذ کیا ہیں، یعنی کس بنیاد پر اس نے اپنے فلسفہ کی تعمیر کی ہے؟ مثلاً فلسفہ سے اس کا کیا تعلق ہے، یعنی کن کن باتوں میں اس نے دیگر مثلاً فلاسفہ سے اختلاف کیا ہے؟ مختصر یہ کہ بحیثیت مجموعی اس کے فلسفہ کی کیا قدر و قیمت ہے؟

تاریخ فلسفہ میں ابن رشد کا بار بار تذکرہ کیلئے یہ خیال ہوتا ہے کہ یہ عظیم الشان و جلیل القدر فلسفی شاید ان اعظم رجال میں ہو گا جو بڑے بڑے مذاہب اور فرقوں کے بانی گذرے ہیں اور جن کے ناموں کا دنیا کلمہ پڑھتی ہے، یہ خیال اور بھی زیادہ تقویت پا جاتا ہے، جب یہ پیش نظر رکھا جائے کہ اس عظیم الشان فلسفی کے خیالات پر نئے نئے پیرایوں اور طرح طرح کے استدالات سے مدقون یورپ میں نفیاً یا اثباتاً بحث ہوتی رہی اور انسان کی ذہانت و ذکاوت کا ایک بہت بڑا ذخیرہ محض اوس کی کتابوں کی شرح و تفسیر اور اوس کے خیالات کی اشاعت کے ذریعہ ہوتا رہا، لیکن جب زیادہ وقت نظر اور غور و خوض سے اس کے فلسفہ کا مطالعہ کیا جاتا ہے، تو نفعاً اس عظمت و جلالت کا طلسم نگاہ کے سامنے سے غائب ہو جاتا ہے، اور صاف نظر آ جاتا ہے کہ جس کو ہم حقیقت سمجھے بیٹھے تھے وہ محض ایک قفل اور پر تو ہے اور جس کو ہم صداقت کا معیار خیال کر رہے ہیں وہ ایک اپنے سے نیچے عمیق ضلالت

مگر ہی کا محض عکس ہے، یعنی اس جلیل القدر فلسفی کا کارنامہ جو کچھ ہے وہ اس قدر ہے کہ ارسطو کے جھوٹے سچے خیالات کی نشر و اشاعت کی کوشش میں وہ اپنے دیگر ہم قوم فلاسفہ میں سے کسی سے سچھے نہ رہا اور جو خیالات اس کے پیشتر ضخیم مجلدات میں دہرائے جا چکے تھے انھیں کو دوسرے اسلوب سے اس نے بھی دہرا دیا،

غرض ابن رشد کے فلسفہ کی حقیقت (جیسا کہ اس کی کتاب میں دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے) اس سے زیادہ کچھ نہیں ہے، کہ وہ عربی فلسفہ کے مشائی فرقہ کی ایک آخری کڑی ہے جو اس سلسلہ کی دوسری کڑیوں سے کسی حیثیت سے بھی ممتاز نہیں، پس اس بنا پر اگر ہم اس کے فلسفہ کی اصل اور اس کے مآخذ دریافت کرنا چاہتے ہیں تو ہمیں چند منزل سچھے ٹھکر عربی فلسفہ کی ماہیت اور اس کے مآخذ سے پہلے بحث کرنا ضروری ہوگا، ایسے یہ دریافت کرنا ہوگا کہ خود عربی فلسفہ کی اصل و ماہیت کیا ہے، اور کن کن مآخذ سے اس کا مواد فراہم کیا گیا ہے، فلسفہ اسلام کی تاریخ کا یہ ایک نہایت دلچسپ سوال ہے کہ مسلمان فلاسفہ ارسطو کے صرف نرے مقلد تھے یا تحقیقات اسرار کائنات کے لئے انھوں نے کوئی دوسری راہ اختیار کی تھی، مستشرقین میں دو گروہ ہیں ایک کا خیال ہے کہ مسلمانوں نے نہ صرف علوم یونانی کی حفاظت کی، بلکہ تحقیقات یونان میں اضافہ بھی کیا، دوسرا گروہ کہتا ہے کہ مسلمان نے یونانیوں کے مقلد تھے، یہی بحث ہے جس پر فیصلہ کا مدار ہے، ہماری اصلی بحث ابن رشد کے فلسفہ سے ہے، اسلئے ہم بالاختصار اس بحث کا فیصلہ کریں گے، اس کے تحقیقی فیصلہ کا موقع فلسفہ اسلام کی تاریخ ہے،

ہماری بحث کا تعلق علم کی صرف اس شاخ سے ہے جس کو فلسفہ کہتے ہیں، حکمیات (سائنس) طب و کیمیا، ریاضیات و مہیت وغیرہ خارج ہیں، عربی قوم جب جزیرہ نمائے عرب سے اٹھی تو شام و عراق، مصر و افریقہ، اور اندلس تک پھیل گئی، قبیلے کے قبیلے ملک سے باہر نکل کر ان دور و دراز ممالک میں آباد ہو گئے اور بعض خطوں میں تو وہ اس کثرت سے جا کے آباد ہوئے کہ وہ ان کی زبانیں انھوں نے بدل ڈالیں، وہ ان کے باشندوں کی خوبی میں انھوں نے تغیر کیا، اور ہر حیثیت سے ان خطوں کو مآثر عربی قالب میں ڈھال لیا۔

لیکن باوجود اس کے یہ ناممکن تھا کہ ماحول کے تغیرات، غیر ممالک کے باشندوں کے اطوار و عادات، اور غیر قوموں کے تمدن و معاشرت کا رد عمل ان فائنچون پر نہوتا، مصر میں شام میں ایران میں ہند میں تو میں پہلے سے آباؤ اجداد تھے، ایرانیوں کا لٹریچر زندہ تھا، شام میں یہودی اور عیسائی طبیبوں نے بڑے بڑے دارالعلوم کھول رکھے تھے، اور سب سے زیادہ مصر میں پرانے یونانی فلسفہ کا بچا کچھا اثر کچھ نہ کچھ باقی رہ گیا تھا، ان قوموں کے میل جول کے اثر اور دیگر ضروریات کی بنا پر (جن کا استقصا یہاں نہیں کیا جاسکتا) عربوں کے لئے علوم عقلیہ کے جانب توجہ کرنا ناگزیر تھا، شام کے عیسائی اطباء اور فلاسفہ سریانی اور شامی زبانوں میں یونان کے علوم و فنون کو منتقل کر چکے تھے، اہل یورپ کہتے ہیں کہ مسلمانوں نے علوم عقلیہ کے جانب محض علم نجوم اور علم طب کے ذوق و شوق میں توجہ کی، ہماری قوم کو چاہے یہ بات کتنی بُری لگے، مگر واقعہ یہ ہے کہ ابتدا میں نجوم و طب و کیمیا کا شوق ضرور عربوں کے لئے محرک ہوا، اور اس میں کوئی بُرائی لگنے کی بات نہیں جب کبھی فلسفہ کا رواج ہوا ہے تو اسی طور پر کہ پہلے آہستہ آہستہ نجوم اور طب سے متعلق تحقیقات کی ابتدا ہوئی اور رفتہ رفتہ اور علوم حکمیہ کی بنیادیں پڑتی گئیں، تا آنکہ بالآخر خالص مابعد طبیعیاتی مباحث کا ظہور ہوا، بہر حال عربوں میں پہلے جس گروہ نے علوم عقلیہ کے شوق کا اظہار کیا وہ اُمّی دولت کا گروہ تھا، ابن اثال عیسائی طبیب دولت امویہ سے وابستہ تھا، امیر معاویہ کے پوتے خالد نے ایک یونانی حکیم مریاس سے علم کیمیا سیکھا،

مصر میں گوشہ نشین شاہ جہین کے عہد سے فلسفہ کی تعلیم بند ہو گئی تھی، تاہم طب کے تعلق سے کچھ فلاسفہ اسکندریہ میں باقی رہ گئے تھے، عربی اثر کے بدولت اون میں سے بعض بعض عربی زبان میں بھی ہمارے رکھتے تھے، ابن الجبرائیل عہد کا مشہور طبیب و فلسفی تھا، عمر بن عبدالعزیز کے ہاتھ پر یہ اسلام لایا، اور انھوں نے اس کو شام میں لا کر آباد کیا، چنانچہ اس عہد سے بجائے اسکندریہ کے حران اطباء اور فلاسفہ کامرکز بن گیا اس عہد کے دیگر مشہور مترجم فلسفی اصطفتی، ماسر جیس، اور اہرن وغیرہ تھے، اور یہ سب کے سب تقویت شام کے باشندہ تھے، یہ اوپر گزر چکا ہے کہ شام کے اطباء اور فلاسفہ نے چپکے چپکے اسکندریہ کے ذخیرہ کو

سُریانی اور کلدانی زبانوں میں منتقل کر لیا تھا، اس بنا پر جب پہلے پہل مسلمانوں میں علوم عقلیہ کے ترجمہ کی تحریک شروع ہوئی، جس کا اصلی آغاز منصور عباسی کے عہد سے سمجھنا چاہیے، تو اس وقت سب سے پہلے انھیں سریانی اور کلدانی تراجم کے ترجمہ سے ابتدا کی گئی،

ترجمہ کا دور شباب ہارون و امون کا دور حکومت خیال کیا جاتا ہو، امون کو ہر قسم کے علوم و فنون کا شوق تھا، اور علمی خاندانوں کی تربیت وہ نہایت اہتمام سے کرتا تھا، چنانچہ اس نے اپنے دربار میں سی یونانی، سُریانی، کلدانی وغیرہ زبانوں کے بڑے بڑے ماہر فضلا جمع کئے تھے جو دنیا کے متمدن ممالک کے ذخیرہ کو عربی میں منتقل کرنے میں لگے رہتے تھے، کچھ سنسکرت و ان پڈت تھے جو ہندوستان کے قدیم ذخیرہ کا عربی میں ترجمہ کرتے تھے، لیکن باہمہ مترجمین کی یہ پوری جماعت غیر تو مومن اور غیر مذاہب کے افراد پر مشتمل تھی،

جارج بن جبریل، قسطن بن لوٹا، ماسرجیس، عیسیٰ بن ماسرجیس، حجاج بن مطر، زوریا جمہی، فیثون بن جبریل، بسل مطران، حیران، تدرس، ایوب ربادی، یوسف طلیب، ابویوسف یوحنا، بطریق، یحییٰ بن بطریق، بقضا ربادی، عبدیشوع بن بہرہ، شیریشوع بن قطرب، ثادری اسقف، عیسیٰ بن یونس، ثابت بن قرہ، سنان بن ثابت، ابراہیم حرانی، اور دیگر کثیر التعداد مترجمین یہودی، عیسائی، اور صابی مذاہب رکھتے تھے، اور نسب کے اعتبار سے عرب سے اول کو کوئی تعلق نہ تھا، اس جماعت میں صرف دو شخص مسلمان تھے، یعقوب بن اسحق کندی اور حنین ابن اسحق کا خاندان، اول الذکر مسلمان اور کندہ کے قبیلے سے تعلق رکھتا تھا، اور ثانی الذکر بنی عباد کے قبیلہ سے تھا،

دیگر علوم و فنون کے ترجمہ سے بحث نہیں، بعض فلسفہ کا ترجمہ کرنے والی جماعت مخصوص تھی، جس میں حنین بن اسحق، عدی بن اسحق، اسحق بن حنین، یحییٰ بن بطریق، ثابت بن قرہ، سنان بن ثابت، یعقوب کندی، متی وغیرہم زیادہ شہرت رکھتے تھے، ان میں اکثر ایسے تھے جو یونانی یا عربی دونوں زبانوں میں شاعر و مادی بہت کم مہارت رکھتے تھے، اور بعض ایسے تھے جو بالکل عربی نہیں جانتے تھے، مثلاً فیثون، اور تدرس،

البتہ خنین بن اسحق اور یعقوب کندی یونانی اور عربی دونوں میں ماہر تھے، خنین نے عربی بصرہ میں خلیل اور سیبویہ سے حاصل کی تھی اور یونانی ایشیا کو چک میں، یہی سبب تھا کہ اکثر ترجمے نہایت غلط سلط ہوتے تھے اور اون کی تصحیح کی خدمت خنین بن اسحق اور ثابت بن قزو کے سپرد ہوئی تھی،

غرض ان مختلف ذرائع سے ایک صدی کے اندر اندر دیگر ممالک کے علاوہ یونانی علوم و فنون کا بڑا ذخیرہ عربی میں منتقل ہو گیا، تاہم عام مسلمانوں میں علوم عقلیہ و فلسفہ کے خلاف جو برہمی پائی جاتی تھی اس کا اثر یہ تھا کہ فلسفہ کا رواج عام طور پر صرف یہودیوں عیسائیوں اور صابیوں ہی میں تھا، مسلمان بہت کم فلسفہ حاصل کرتے تھے، اور اگر حاصل کرنا چاہتے تھے تو ان غیر مذہب کے لوگوں کے سامنے زانوئے شاکر دی تہ کرنا پڑتا تھا، اس واقعہ کے شواہد پیش کرنے کی ضرورت نہیں اکثر حکماء کے حالات میں ملتا ہے کہ انھوں نے فلاں صابی یا عیسائی عالم سے فلسفہ کی کتابیں پڑھیں،

یہ کوئی حیرت کی بات نہیں، اول اول جب فلسفہ کا رواج ہوا تو اس وقت غیر قوموں یا غیر مذہب والوں کی شاکر دی اختیار کرنا ناگزیر تھا، لیکن اس سلسلہ میں ہم کو ایک اور اہم واقعہ کے جانب توجہ دلانا ہے، اور وہ یہ ہے کہ جس جماعت نے غیر مذہب والوں سے فلسفہ حاصل کر کے اس میں کمال پیدا کیا، وہ بجائے عربوں کے زیادہ تر عجمی باشندوں یا نیم عرب مولدین پر مشتمل تھی، بالفاظ دیگر مسلمانوں میں جس جماعت کو عمائد فلسفہ و حکماء کا لقب دیا جاتا ہے وہ عربوں کی جماعت نہ تھی بلکہ عجمیوں کی تھی، صرف فلسفہ کی تخصیص نہیں بلکہ تمدن کے تمام اعلیٰ مظاہر کی زندگی اس دور میں جس جماعت کے دم سے قائم تھی، وہ اسلام کے زیر نگین ممالک کے سارے طول و عرض میں باستان شنائے اندلس عجمیوں اور صرف عجمیوں سے مرکب تھی، غور سے دیکھو ائمہ لغت میں سیبویہ، ابو علی فارسی، زرخشیری، جرجانی، سکاک، بنی عباس اور دولت بویہ کے اکثر انشا پر واز عرب نہ تھے عجمی تھے، یعقوب کندی کے علاوہ فلاسفہ میں ابن مسکویہ،

۱۔ ان مباحث کے لئے دیکھو طبقات الاطباء و اخبار حکماء و فطی و کتاب الفہرست ابن النذیم،

ابن سینا، فارابی، شیخ الاشراق وغیرہم عجی تھے، غرض ہر ایک علم وفن کی تاریخیں اٹھا لو اور انہم فن کی فرست پر نگاہ ڈالو تو پہلی ہی نظریں معلوم ہو جائیگا کہ عربوں کے تمدن کی ساری شان و شوکت اور طبع طبع کی علمی علی ترقیاں صرف اہل عجم کے دم سے وابستہ تھیں، اور یہی وجہ ہے کہ علوم وفنون کے مرکز بھی وہی مقامات تھے جو عجی آبادی کے قلب یا اوس سے قریب تر واقع تھے، مثلاً بخارا، سمرقند، بلخ، نیشاپور، رے، بغداد وغیرہ،

پس ان دو اہم تاریخی واقعات (یعنی عربی مترجم غیر مذہب اور غیر قوموں کے باشندے تھے، اور حکماء و فلاسفہ کی جماعت عربوں پر نہیں بلکہ اہل عجم پر مشتمل تھی) سے نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ حقیقت میں عربی فلسفہ کو عربی فلسفہ کہنا صحیح نہیں، بلکہ اس کو ذرون متوسطہ کا مشرقی فلسفہ کہنا چاہیے، جس میں متعدد قسم کے عناصر مخلوط ہو گئے تھے، عربی فلسفہ کے مآخذ و عناصر کی بحث تو آگے آئیگی، یہاں صرف اسی نتیجہ سے بحث ہے اس فلسفہ کے لیے عربی زبان جو اختیار کی گئی تو محض اس سبب سے کہ عربی سرکاری زبان تھی، اور عربی میں ترجمہ کرنے سے بیش قرار مشاہیر و اہل و اطالفت کا سہارا تھا، کیونکہ مشرق کی دولت کے مالک اس عہد میں صرف عرب کے امرا و سلاطین تھے، اور یہی وجہ تھی کہ جب دولت کے پہلے نے پلٹا کھایا، یعنی اہل عرب پر اہل عجم غالب آگئے تو عجمیوں نے اپنی تاریخ، اپنے ملک کے علوم وفنون، اور یونانی تمدن کی ہر ایک شاخ کو نہایت آسانی سے عربی سے واپس لیکر اپنی زبان میں منتقل کر لیا اور عجی زبان عربی زبان سے مستغنی ہو گئی، جس دور میں ایران کے شعراء اپنی شاعری اور زبان کی تدوین میں مشغول تھے بعینہ اسی عہد میں ایک عجی جماعت فلسفہ و حکیات کے ترجمہ میں مشغول تھی، دولت سامانیہ جس نے دولت عباسیہ کی طرح علوم وفنون کی ہر ہر گیری میں نمایاں شہرت حاصل کی تھی، اس نئی تحریک کا مرکز تھی، چنانچہ ابن سینا کا خود اپنا بیان ہے کہ بخارا میں لوح سامانی کے شاہی کتب خانے میں فلسفہ کا ایک بے نظیر ذخیرہ میرے ہاتھ آیا، جو دنیا کے کسی اور مقام پر اکٹھا نہیں مل سکتا تھا،

بہر حال اہل عجم یا اہل عرب کی کوششوں کی بدولت اسلام کے اس عہد زرین میں عربی اور فارسی دونوں زبانوں میں یونان کا قدیم سرمایہ کثرت سے فراہم ہو گیا اور وہ بیش قیمت علمی ذخیرہ جو یورپ کے ملکوں میں عیسائیوں کے مذہبی تعصب کی بدولت بند قفل پڑا کثیر و نادر کٹروں کے کام آ رہا تھا، مسلمان قوموں کی کوششوں کی بدولت ایک مدت کے بعد منظر عام پر لایا گیا، اس ذخیرہ نے نہ صرف مسلمان قوموں کی دماغی حالت پر زبردست اثر کیا اور ان میں عقلیت اور روشن خیالی کی روح بھونک دی، بلکہ علوم و فنون کو زمانہ کی دستبرد سے بھی ایک حد تک بچا لیا۔ یہ ذخیرہ زیادہ تر علوم عقلیہ اور فلسفہ کی کتابیں مشتمل تھا، جس جماعت نے اس ذخیرہ کی قدر کی اور اس کو ہاتھوں ہاتھ لیا وہ فلاسفہ کی جماعت کہلاتی تھی، ان فلاسفہ کا مشغلہ صرف یہ ہوتا تھا کہ حکماء یونان کی کتابوں کے پیچھے سرگرداں رہتے تھے، اور نادر کتابیں بہت تلاش سے فراہم کرتے تھے، ان کا کئی کئی بار مطالعہ کرتے تھے، ان پر حواشی اور تعلیقات لکھتے تھے، ان کی شرح و تفسیر کرتے تھے، مفسرین و حکماء کے خیالات میں باہم تطبیق دیتے تھے، غرض جہاں تک فلسفہ کا تعلق ہوا انھوں نے کبھی اس بات کی کوشش نہیں کی کہ دنیا کے دیگر جویان حق فلسفیوں کے مانند اپنے ذہن و دماغ سے کام لیکر حقائق عالم کی جستجو کریں، بلکہ ان کی علمی جدوجہد کا تمام تر دار صرف اس بات پر رہا کہ یونانی حکماء و خاص کر ارسطو کے خیالات اپنی کتابوں میں بلا کم و کاست نقل کر دیں، یہی وجہ تھی کہ عرب فلاسفہ حقیقی جویان حق نہ تھے، بلکہ ان کا درجہ اس قدر تھا کہ وہ فلاسفہ کی کتابوں کے مطالعہ میں مشغول رہتے ہیں، گویا وہ ایک جماعت تھی جس کا مقصد محض دوسروں کے خیالات کی ترجمانی تھا،

اہل عرب فلسفہ دانی کا مطلب محض اس قدر سمجھتے تھے کہ فلاسفہ کے خیالات کی پیروی ان کے نزدیک طب دانی اور فلسفہ دانی محض ایک فرقہ یا طبقہ کے خاص و ناطف عمل شمار کیے جاتے تھے، چنانچہ اسی بنا پر طب دانی کو وہ آل اسقلیبوس اور آل بقراط سے منسوب کرتے تھے، گویا اسقلیبوس کوئی ایسا خاندان تھا، جس میں سینہ نبینہ طب دانی منتقل ہوتی چلی آتی تھی، حالانکہ اسقلیبوس یونانیوں میں کسی فرد کا

نام نہ تھا، بلکہ وہ یونانیوں کا ایک دیوتا تھا، اسی طرح وہ فلسفہ کو بھی کوئی موروٹی خاندانی فن سمجھتے تھے، چنانچہ علامہ ابن تیمیہ نے جا بجا تحریر کیا ہے کہ فلسفہ کے بانی قدیم حران کے صابی ہیں، ان سے یونانیوں نے یہ فن سیکھا، اور اس کے بعد انھوں نے فلاسفہ کے تمام خاندانوں کا شجرہ نسب یا شجرہ تلمذ صاحبوں سے ملا دیا ہے، گویا اس لحاظ سے فلسفہ انسانی و مانع سے قدرتی طور پر زائیدہ خیالات و معلومات کے مجموعہ کا نام نہیں ہے، بلکہ وہ دیگر حوت و صنائع کے مانند ایک موروٹی صفت ہے، جو متعدد خاندانوں سے سینہ بسینہ منتقل ہوتی چلی آتی ہے،

اب ان مباحث سے قطع نظر اس علمی ذخیرہ کے عناصر ترکیبی پر ایک نظر ڈالو اور نہایت دقت نظر سے یہ پتہ لگاؤ کہ یہ ذخیرہ جس مواد یا تصنیفات پر مشتمل تھا اور ان کی صحت کا کیا رتبہ ہے، یعنی کیا بین جن مصنفوں کی جانب منسوب کی جاتی تھیں اور ان کے جانب ان کتابوں کی نسبت بھی صحیح تھی یا نہیں، یا واقع میں مسلمان مترجمین کو دھوکا ہوا اور انھوں نے ارسطو کی تصنیفات کے شوق میں غلط سلط اور شبہ کتابین ارسطو کی کتابوں کے نام سے ترجمہ کر ڈالیں، اس سے معلوم ہو سکیگا کہ مسلمان فلاسفہ جو خیالات ارسطو کی کتابوں سے نقل کرتے ہیں اور انکا انتساب ارسطو کے جانب کہا تک صحیح ہو، حقیقت یہ کہ عربوں کو جہاں تک کتابین دستیاب ہو سکتی تھیں اور انھوں نے فراہم کیں وہ یونان کے خزان کتبے قطعاً ناواقف تھے، جس طرح اور جس حیثیت سے اول کو کتابین دستیاب ہوئیں اور انھوں نے سمیٹ لیں، یہ ذخیرہ زیادہ تر ایشیائی کوچک سے براہ راست یا قسطنطنیہ کے عیسائی بادشاہوں کے ذریعہ روم اور یونان کے مقفل کتب خانوں سے فراہم کیا گیا تھا، خود مشرق کے برنٹین عیسائی بھی ان کتابوں کے مضامین اور ان کے مصنفوں کے واقعی اسرار اور انکی قدر و قیمت سے بالکل نا آشنا تھے، فلسفہ کا مذاق مٹ چکا تھا اور کتابین ذاتی کتب خانوں میں مقفل پڑی تھیں، جن کی نگہداشت کی کوئی کوشش نہ ہوتی تھی، ایسی صورت میں مسلمان بھی مجبور تھے کہ جس قدر کتابین اور ان کو دستیاب ہو سکیں فراہم کر لیں اور ان کی

ماہیت یا اول کے مصنفوں کے واقعی اسماء دریافت کرنے کی کوشش نہ کریں،

ارسطو جس نے گویا فلسفہ کی تدوین کی ہو اور جس کے بیشتر فلسفہ کی تدوین شاؤناو درہی کی جاتی تھی خود اس کی کتابوں کا مقدار کچھ ایسا بگڑا کہ تقریباً دو صدی تک نااہل خاندانوں کے قبضہ میں رہیں، اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ ارسطو کے مرنے کے بعد اس کا ذاتی کتب خانہ جو خود اس کی تصنیفات اور یونان کے دیگر مصنفوں کی کتابوں پر مشتمل تھا، اس کے عزیز قریب اور شاگرد رشید ثیوفراستس کے قبضہ میں آیا، ثیوفراستس خود فلسفی اور ارسطو کا جانشین تھا، اس نے اس کتب خانہ کی بڑی قدر کی، لیکن ثیوفراستس کی موت کے بعد کچھ سلسلہ قبل مسیح میں واقع ہوئی یہ کتب خانہ اس کے ایک شاگرد نکلیس کے ہاتھ لگ گیا اور تقریباً سلسلہ قبل مسیح تک اسی خاندان کے قبضہ میں رہا، اس دوران میں یہ خاندان ایتھنز سے نقل وطن کر کے ایشیا کو چک میں آباد ہو گیا تھا، چنانچہ یہ کتابیں بھی ایشیا کو چک میں منتقل ہو گئیں، اور پرگمیس کے بادشاہوں کے خون سے جو نہایت علم دوست اور کتب خانے جمع کرنے کے شوقین تھے یہ کتابیں تہ خانوں میں بغیر نگہداشت کے پڑھی رہیں، یہاں تک کہ جب سلسلہ قبل مسیح یونانیوں کے ممالک رومیوں کے قبضہ میں آ گئے تو اس وقت اس خاندان کے نااہل افراد نے ان کتابوں کو کوٹھڑیوں سے نکال نکال کر بازاروں میں بیچنا شروع کیا، اتفاق سے یہ پورا کتب خانہ ایتھنز کے ایک شوقین امیر ایلپسین نے خرید لیا اور ایک عرصہ تک اس کے قبضہ میں رہا، لیکن سلسلہ قبل مسیح میں رومیوں کے نامور سپہ سالار سیلانے جب ایتھنز فتح کیا تو وہ لوٹ کے سامان کے ساتھ یہ پورا کتب خانہ بھی روم آٹھا تا لایا، اور یہاں قرینہ سے وہ ایک پبلک اراطالعہ میں رکھ دیا گیا، یہی دور ہے جب سے ارسطو کی تصنیفات منظر عام پر آئیں، اینڈرائیکس جو ایک متبحر شائے فرقہ کا فلسفہ دان تھا اس نے نہایت جانفشانی سے ارسطو کی کتابوں کی تہذیب و تدوین کی، مضمون کے متعدد اور بے ترتیب مقالات ایک جلد میں ترتیب دیئے، بے ترتیب مسودات کی شیرازہ بندی کی اور ہر ہر فن کی کتابیں الگ الگ کیں،

اس وقت ہمارے پاس ارسطو کی کتابوں کی تین فہرستیں موجود ہیں، ایک دیوجانس لائرتیس کی ترتیب دادہ جس میں کتابوں کی کل تعداد اکیس سو چھیالیس درج کی گئی ہے، دوسری ایک اور شخص اینائٹس کی ترتیب دی ہوئی جو فہرست اول کی قریب قریب تعداد کی کتابوں پر مشتمل ہے، اور تیسری اینڈرائیکس کی فہرست ہے، لیکن یہ عجیب بات ہے کہ اول الذکر دو فہرستوں میں بعض ایسی کتابوں کے اسماء درج ہیں جو خود ارسطو کے ذاتی کتب خانہ سے اخذ کی ہوئی یعنی اینڈرائیکس کی فہرست میں غیر مندرج ہیں مثلاً ارسطو کے مکالمات و حکایات، قصہ کہانیوں کی کتابیں، حیوانات، و نباتات سے متعلق عام فہم مضامین کی کتابیں، کچھ تاریخی افسانے وغیرہ، کچھ مذہب کی معمولی کتابیں، لیکن باہم یہ ضرور ہے کہ اینڈرائیکس کی ترتیب دادہ فہرست دیگر فہرستوں سے قطعی زیادہ صحت رکھتی ہے، کیونکہ وہ خود ارسطو کے کتب خانہ سے اخذ کی گئی ہے، اور اس کے پیشتر کی فہرستوں میں جن کتابوں کا ذکر کیا گیا ہے وہ یقیناً ارسطو کی تصنیف نہیں ہیں بلکہ ارسطو کی شہرت کا ناجائز فائدہ اٹھا کر کسی کے فرقہ کے بعض لوگوں نے ان کو ترتیب دیکر ارسطو کے نام سے شہور کروایا ہے، پس ارسطو کی تصنیفات میں مشتبہ اور غیر مشتبہ تصنیفات کا خلط ملط ہو گیا ہے طاہر ہے کہ مسلمان مترجمین اس کی حقیقت کس طرح سمجھ سکتے تھے، ان کو ارسطو کے نام سے جہاں جہاں کتابیں دستیاب ہوئیں انھوں نے بلا پس و پیش حاصل کر لیں، پس اس بنا پر محض یہ گمان ہی نہیں بلکہ ایک حد تک واقعہ ہے کہ انھوں نے ارسطو کی بکثرت مشتبہ کتابیں نقل کر لیں اور بازاروں میں ارسطو کے نام ان کی اشاعت شروع کر دی، چنانچہ اس سلسلہ میں فلسفہ کی دو کتابوں "آولوجیا" اور کتاب "اسفل" کے متعلق تو تحقیق معلوم ہے کہ یہ حقیقت میں ارسطو کی نہیں ہیں لیکن مسلمان فلاسفہ ان کو ارسطو کی تصنیف سمجھتے تھے، اور ان سے استشہاد لے یہ قصہ گروٹ نے مذکورہ ارسطو میں نقل کیا ہے، اور مشہور یونانی مؤرخ اسٹرابو اس کا نقل اول ہے، ارسطو کی مشتبہ کتابوں کی بحث پر دیکھو گروٹ کا تذکرہ ارسطو نیز اخبار اکلماء تفسلی میں اپلیکین، بطلمیوس اور کتب مترجمہ ضمیمہ بن سنیچ وغیرہ کی فہرستوں کا باہمی مقابلہ کرو،

کہتے تھے، فارابی نے افلاطون اور ارسطو کے فلسفہ کی تطبیق پر "جمع بین الرایین" کے نام سے جو رسالہ لکھا ہے،
اوس میں "مابعد الطبیعیہ" کے بجائے "انولوجیا" سے بکثرت شواہد نقل کئے گئے ہیں،

غرض مختلف ذرائع سے ارسطو اور دیگر فلاسفہ یونان کی جس قدر کتابیں مسلمانوں کو دستیاب ہوئیں
وہ انھوں نے بلا تفریق اور بے پس و پیش حاصل کر لیں، اور ان کی تہذیب و تدوین کی اور ان کو
زمانہ کے دستبرد سے محفوظ کر لیا، ان کو اس سے غرض نہ تھی کہ کون کتاب ارسطو کی واقعی تصنیف ہے اور
کون اس کے جانب غلطی سے منسوب کر دی گئی ہے، مسلمانوں کو تو ارسطو کے خیالات سے عشق تھا، اور وہ
ارسطو کی کتابوں کے دلدادہ تھے، نہ اس بنا پر کہ تمام فلاسفہ کی کتابیں مطالعہ کر کے انھوں نے ارسطو کا انتخاب
کر لیا تھا، بلکہ محض اس بنا پر کہ بلا کسی خیال کے ان کو ارسطو کی ذات سے شیفٹنگی تھی، یہاں تک کہ اس شیفٹنگی کا

سہ چنانچہ ایک موقع پر ارسطو کی حسب ذیل عبارت استشہاد میں پیش کی ہو، (صفحہ ۱۰۷ ص ۱۰۸)

"افی ربما خلوت بنفسی کثیرا وخلعت بدنی فصرۃ کانی جہر مجر بلا جسم فاکون داخل فی انی وارجع الیہا
خارجا من سائر الاشیاء سوا ى فاکون العلم والعالم والمعلوم جمیعاً فادری فی ذاتی من الحسن البہاء ما بقیت
متعباً فاعلم عند ذلک فی من العالم الشریف جزء صغیر فان فلما یقعدت بذلک ترقیت بذہنی من ذلک
العالم الی العالم الای فصرۃ کانی ہنک متعلق بہا فذلک الیہم فی من النور والبہاء ما یسکون الالسن وعلی صغیر ولا اذان
عن سہ فاذلک شخصی فی ذلک النور وبلغت طاقی ولم اقی علی احتمالہ حبست لعالی الفکرۃ فاذا صرت الی عالم الفکر فحجت
عن الفکرۃ ذلک النور وذلک تہنونی ذلک شخصی یوقلین من حیث امر بالطلب البحت عن جہر النفس الشریفۃ بالصغیر العالم العقل
ارسطو کی کتابوں کے مطالعہ کرنے والے سمجھ سکتے ہیں کہ یہ صوفیانہ انداز کی تحریر ارسطو کے مذاق کے کس قدر متافی ہو، اور قیاس یہ گوارا ہی دیتا ہو
کہ "انولوجیا" جس میں یہ عبارت درج ہو فلسفہ افلاطونیہ جدیدہ کے کسی مصنف کی تصنیف ہو اور شاید پلاطینس کی جو تعریف نہیں کیونکہ اسی قسم کے نظریہ
خلوت فنا کی کیفیتیں طاری ہو کر رہی تھیں اور یہی لوگ جسم سے اپنے متین جدا کر لینے کے مدعی تھے، ورنہ یونان کا ارسطو تو شاید اس
قسم کے صوفیانہ مذاق اور جذب فنا کے احوال سے قطعاً نا آشنا تھا،

یہ عالم تھا کہ مامون نے، جو نہایت علم دوست خلیفہ تھا، ارسطو کو خواب میں دیکھا، اور فلسفہ کی چند باتیں اس کی زبان سے سُن کر خواب ہی میں اس کی کتابوں کا گرویدہ ہو گیا اور دوسرے روز ایک وفدائیشا کو جبکہ اس غرض سے روانہ کیا کہ ارسطو کی کتابیں تلاش کر کے بغداد میں اون کے منتقل کرنے کا انتظام کرے، یہی وجہ تھی کہ مسلمانوں میں ارسطو کے فلسفہ کو جتنی کامیابی اور مقبولیت حاصل ہوئی، اتنی کسی دوسرے یونانی یا غیر یونانی فلسفہ کو نہ حاصل ہو سکی، بلکہ ایک عام انداز کی بنا پر اگر یہ کہا جائے تو صحیح ہوگا کہ بحیثیت مجموعی تمام عرب فلاسفہ ارسطو کے نرے مقلد اور پیرو تھے، ہاں البتہ مشکلین اور معتزلہ کا گروہ الگ تھا جو یونانی فلسفہ اور ارسطو کا سخت خلاف تھا اور جس کے بعض بڑے بڑے ارکان نے ارسطو کی تردید بھی کی،

حقیقت یہ ہے کہ عربی فلسفہ اپنے ذاتی اور اجتہادی رنگ میں علم کلام کے پردہ میں نمودار ہوا جس کی بنیاد پر بڑے بڑے سیاسی اور علمی فرقوں کی بنیادیں رکھی گئیں، ورنہ جو فرقہ عام طور پر حکماء اسلام کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے اس میں ذاتی اجتہاد کا نام و نشان شاذ و نادر ہی نظر آتا ہے، اور یوں تو انسان کی جبلت ہی یہ ہے کہ اس کی ذاتی ذہانت و ذکاوت خود بخود ذاتی اثر و اتی پو اور نقل کو اصل سے من وجہ امتیاز دلا دیتی ہے، اگر اس قسم کا ذاتی اجتہاد تلاش کیا جائے تو ان فلاسفہ کی کتابوں میں بھی بکثرت نظر آئے گا جو اپنے تئیں ارسطو کا مقلد کہتے تھے، فارابی نے ارسطو اور افلاطون کے باہمی اصولی اختلافات میں تطبیق دیکر دونوں کو متحدہ الرائے

لے مسلمان فلاسفہ کی نہایت میں ارسطو کے علاوہ دیگر یونانی فلاسفہ کے بعض مقلدوں کے بھی اسماء نظر آتے ہیں، چنانچہ محمد بن عبد اللہ باطنی قرطبی بند قلیس کا پیرو تھا اور مشہور متکلم ابو النذیر علالت نے صفات باری کے مسئلہ میں بند قلیس کا قول اختیار کیا ہے، نظام نے رنگ و بود وغیرہ کے بارے میں اپیکوریس کا نظریہ اخذ کیا ہے، مشکیین کی اجزاء لاتیجری کی تصویر و یقیر اٹیس اور اپیکوریس سے ناخود ہے، مصر کے باطنی فلاسفہ اور اصحاب اخوان الصفا، فیثاغورس کے پیرو تھے، اسی طرح اگر ایسی مثالیں تلاش کی جائیں تو کثرت سے فراہم ہو سکیں گی، لیکن ان استثنائی مثالوں سے بیان مذکورہ متن پر کوئی اثر نہیں پڑتا، کیونکہ اس کی بنا محض ایک مجموعی تخمینہ پر ہے،

ثابت کر دیا تو یہ اس کی ذاتی ذہانت و ذکاوت نہ تھی تو اور کیا تھا ورنہ ارسطو اور افلاطون کی کتابوں کے مطالعہ کرنے والے خوب جانتے ہیں کہ کم از کم نظریہ امتثال اور منطقی حدود تحلیل کے مسائل میں دونوں کا متحد الراسے ثابت کرونا ہٹ دھرمی اور تفسیر القول بجالایرضیٰ بہ قائلہ کے مراد ہے،

عربی فلسفہ کی ماہیت پر اس حد تک بحث کر چکنے کے بعد اب ہم اس سوال پر آتے ہیں کہ عربی فلسفہ کا ماخذ کیا تھا اور کن کن عناصر سے اس کی ترکیب و تشکیل ہوئی تھی، جیسا کہ بیانات بالا سے معلوم ہو چکا ہے، کم از کم عرب کا مشائی فلسفہ تو قطعاً ارسطو کا بلا کم و کاست ترجمہ یا نقل تھا، لیکن اصلی سوال یہ ہے کہ جب ہم ابن رشد یا ابن سینا یا فارابی کی کتابوں کا ارسطو کی کتابوں سے مقابلہ کر کے مطالعہ کرتے ہیں تو ہم کو عرب فلاسفہ اور ارسطو کے کلام میں زمین و آسمان کا فرق نظر آتا ہے اس سے ہمارے ذہن میں معانی خیال پیدا ہوتا ہے کہ ارسطو کے فلسفہ کے علاوہ دیگر فلسفیوں کا کلام بھی عربی فلسفہ میں مخلوط ہو گیا ہے، اور ارسطو کے فلسفہ کے علاوہ متعدد مختلف عناصر اور بھی ہیں جن سے عرب کا مشائی فلسفہ اثر پذیر ہوا ہے، یہ ایک نہایت دلچسپ سوال ہے کہ وہ کونسا مرکزی نقطہ ہے جہاں سے ارسطو اور عرب کے مشائی فلسفہ میں حد فاصل پیدا ہوئی ہے اور جہاں سے یہ دونوں فلسفہ مختلف سمتوں میں تقسیم ہو گئے، اندلس کے تینوں فلسفیوں ابن رشد ابن باجہ اور ابن طفیل کے مابین با بعد الطبیعیاتی مسائل میں کوئی اصولی اختلاف نہیں اور ان تینوں فلسفیوں نے اندلس میں اسی ایک تحریک کی اشاعت کی جسے علمبردار مشرق میں کندی فارابی اور ابن سینا تھے، کندی جو عرب کا واحد خالص فلسفی شمار کیا جاتا ہے وہ بھی کسی خاص جدا کا فلسفہ کا بانی نہ تھا، بلکہ اس کی بھی حیثیت محض ارسطو کے شارح سے زیادہ نہ تھی، اس نے اپنی کتابوں میں انہیں خیالات کا اعادہ کیا ہے جو اس سے پیشتر شام سے یہ فرق عرب فلاسفہ کی کتابوں اور ارسطو کے کلام میں بین طور پر عیاں ہے، کتاب الشفاء اور ارسطو کی مابعد الطبیعیہ کا مقابلہ مطالعہ کرو، اور پھر کتاب الشفاء اور مابعد الطبیعیہ ابن رشد کا مقابلہ کرو، اسی طرح کتاب الاخلاق نیز مابعد الطبیعیہ اور حکیم ابن مسکویہ کی کتاب تہذیب الاخلاق کا مقابلہ مطالعہ کرو،

اور اسکندریہ کے مفسرین اپنی کتابوں میں تحریر کر چکے تھے، اس بنا پر ابن رشد سے لیکر شام اور اسکندریہ کے مفسرین تک ہم کو کہیں بھی وہ مرکزی نقطہ نظر نہیں آتا جہاں سے ارسطو اور ابن رشد کے عربی فلسفہ میں اختلاف کے آثار و علامات نمودار ہوتے ہیں،

لیکن اگر ہم اسکندریہ اور عرب کے فلسفہ کے باہمی تعلقات سے قطع نظر کر کے صرف ان تغیرات کا مطالعہ کریں جو ارسطو کی موت کے بعد ہی اس کے فلسفہ کے اندر واقع ہوئے تو یقیناً ہم اپنے مقصد میں جلد کامیاب ہو جائیں گے حقیقت یہ ہے کہ افلاطون اور ارسطو کے فلسفہ میں اون کے مرنے کے بعد اتنے عظیم نشانِ تغیرات ہوئے ہیں کہ ان دونوں کے مفسرین کے کلام کو خود اون کے کلام سے منطبق کرنا نہایت مشکل ہو گیا۔ مشائی فلسفہ کے مختلف منازلِ حیات کے جو متعدد و طویل المدة ادوار گزرے ہیں اون کو دو حصوں میں تقسیم کرنا چاہیئے، ایک ارسطو کے بعد سے مسیحیت کی اشاعت تک، اور دوسرا مسیحیت کی اشاعت کے عہد سے لیکر شہنشاہِ جسنین کے عہد تک جس نے ۲۹۷ء میں ایک فرمان کے ذریعہ فلسفہ کی تعلیم ممنوع قرار دی اور روم اسکندریہ اور ایتھنز کے مدارس بند کر دیئے، اول الذکر دور کی ابتدا ثيوفراسطس سے ہوتی ہے جس نے ۲۸۷ء قبل مسیح میں انتقال کیا اور انتہا اسکندرا فردوسی پر جو جالینوس کا معاصر اور عہدِ حیات مسیح میں موجود تھا، یہ دور خالص مشائی فلسفہ کا تھا، جو فلاسفہ اس دور میں نامور ہوئے اون کے نام یہ ہیں، ثيوفراسطس، اپشاگرنیس، ڈیکارلس، اسٹراٹون، اور اسکندرا فردوسی، ثيوفراسطس خود ارسطو کا شاگرد تھا اور اس کے بعد اس کا جانشین ہوا، اس کو صرف نفس کی اہمیت کے بارے میں ارسطو سے اختلاف تھا، یعنی وہ اپنے استاد کے خلاف نفس کو محض اعصابِ جسمانی کے موجبات سے تعبیر کرتا تھا، گویا ایک حیثیت سے اس کا میلانِ اَدیت کے جانب تھا، ثيوفراسطس کے بعد کوئی مشہور قابل ذکر فلسفی اس سلسلہ میں نمودار نہیں ہوا۔ ثيوفراسطس کے بعد خود ارسطو کی کتاب پر جو واردات گذری اس کا حال اوپر گزر چکا ہے ۲۷۷ء قبل مسیح میں دنیا کو دوبارہ اس کی تصنیفات اصلی رنگ میں نصیب ہوئیں، اس طویل مدت کے اندر مشائی فرقہ کے جو

فلاسفہ آئینہ سرین درس دیتے تھے وہ صرف ارسطو کی چند غیر مشتبہ کتابوں پر قانع تھے، اور ایک بڑا ذخیرہ اولن کے پاس اس کی مشتبہ کتابوں کا تھا جو وقتاً فوقتاً ترتیب دی گئی تھیں، اور جن کے مصنف اور سنہ تصنیف کا حال نامعلوم تھا، اسکندر افروسی غالباً اینڈرانیکس کے ترتیب دادہ کتب خانہ سے متمتع ہوا ہوگا، بہر حال اس نے صرف انہیں کتابوں کی تفسیریں لکھیں جن کا ارسطو کی تصنیف ہونا قطعیت کے ساتھ معلوم تھا، وہ ارسطو سے جا بجا اختلاف کرتا ہے، مگر نفس اصولی مسائل میں بالکل اس کا پیرو ہے، یعنی تجربہ و استقراء اور محض علم و ادراک ذریعہ حصول اذعان و سعادت خیال کرتا ہے،

لیکن مسیحیت کی اشاعت کے بعد سے فلسفہ کی دنیا میں نئے تغیرات واقع ہوئے، بطلیموسی خاندان کے فرمانروا مرکز علم آئینہ سرے اسکندریہ کو منتقل کر چکے تھے، روم بھی مرکز تھا مگر اس کو زیادہ شہرت نہ تھی، اسکندریہ میں مختلف عقائد کے لوگ آباد کئے گئے تھے، اس بنا پر اسکندریہ مذہب کا سنگم قرار پایا، یعنی سامی اور مشرقی مذاہب و خیالات سے پہلے پہل مغربی فلسفہ کی شناسائی ہوئی، قیصر کا لگو لاکے عہد میں فیلونام ایک یہودی اسکندریہ میں درس دیتا تھا، اس نے پہلے پہل فلسفہ میں مشرقی مذاہب کے عناصر شامل کیے، اس کے فلسفہ کا حاصل یہ تھا کہ عالم خدا کی ہستی کا ایک جز ہے اور مقدس لفظ کن سے اس کی پیدائش ہوئی، یہ لفظ خدا اور عالم کے مابین واسطہ ہے، فیلون کے بعد اپالونیس، پلوٹارک، لیوشس، نیولینس وغیرہم ہوئے، جو سب کے سب گو افلاطون کے مذہب کے پیرو تھے، مگر مشرقی خیالات کا اثر اوپر غالب تھا، سب کے بعد تیسری صدی عیسوی میں امونیس سیکا اس ایک عیسائی خاندان میں پیدا ہوا، اس کے خیالات تاثر عیسائیت سے اثر پذیر تھے اس نے کشف و مراقبہ کے عنصر کو فلسفہ میں شامل کیا، یعنی اپنے فلسفہ کی بنیاد اس بات پر رکھی کہ علم و ادراک بیکارچیزین ہیں حقائق عالم کا ادراک محض کشف و مراقبہ سے ہوتا ہے، اس کے مرنے کے بعد اس کی سند پر پلٹننس بیٹھا جو فلسفہ میں پیدا ہوا تھا، اس نے فنا و جذب کے مسائل فلسفہ میں شامل کیے، یہ سلسلہ افلاطونی فرقہ کے پیروں کا تھا، اور افلاطونیہ جدیدہ کے نام سے موسوم تھا، مشائی فلسفہ میں اب تک اس قسم کے جراثیم کا

میل نہیں ہوا تھا، فور فور یوس پہلا شخص ہے جس نے کثرت و مراقبہ اور جذب و فنا کے مسائل منشائی فلسفہ میں شامل کیے، یہ مقام ٹائر (ملک شام) ۳۳۶ء میں پیدا ہوا، اسکندریہ میں تعلیم پائی تھی، اور پلاٹینس کے ارشد تلامذہ میں سے تھا، اس کے خیالات کو فلسفہ افلاطونیہ جدیدہ اور مشرقی مذاہب سے اثر پذیر تھے، تاہم اس نے ارسطو کی کتابوں کی بھی شرحیں اور تفسیریں لکھیں، ان کتابوں میں وہ اپنے فرقہ کے خیالات ارسطو کے خیالات سے مخلوط کر دیتا ہے، اسکندر افروسی کے بعد فور فور یوس ارسطو کے شارح کی حیثیت سے منشائی فلسفہ کا بڑا رکن شمار کیا جاتا ہے،

مسیحیت کے بعد اس دور میں فلسفہ اس قدر انحطاط پذیر ہو گیا تھا کہ جدید فرقے اور مذاہب قائم کرنے کے بجائے فلاسفہ کی توجہ محض اس بات پر مرکوز رہ گئی تھی کہ قدماؤں میں سے کسی ایک کی پیروی کریں اور قدماؤں کی کتابوں کے مطالعہ اور شرح و تفسیر پر اکتفا کریں، چنانچہ اس عہد میں اسکندریہ میں جو فلاسفہ پیدا ہوئے وہ یا افلاطون کی تقلید کرتے تھے یا ارسطو کی، اور ان میں سے اکثروں نے بلا تفریق مذہب افلاطون اور ارسطو کی کتابوں کی شرحیں بھی لکھیں، مفسرین کے اس سلسلہ میں میگرمیس، پراکلس، ڈیماکس، ثاماسیوس، داؤدارمنی، سمپلیس، جین فیلوبون، نہایت مشہور ہیں، ان میں سے بعض مثلاً پراکلس، اور میگرمیس پر شرقی خیالات کا بہت غلبہ تھا، سمپلیس اور ڈیماکس متاخر ترین فلاسفہ میں سے ہیں، یہ شہنشاہ جسنین کے معاصر تھے، ۲۹۰ء میں جب اس کے فرمان کے بموجب فلسفہ کی تعلیم ممنوع قرار پائی تو ان دونوں نے بزنطین حکومت کے حدود سے نکل کر ایران میں پناہ حاصل کی، ایران کا بادشاہ خسرو اول کے ساتھ بڑی قدر و منزلت سے پیش آیا، اور زندگی بھر یہ کوشش کرتا رہا کہ یہ دونوں کسی طرح اپنے وطن پہنچا دیئے جائیں مگر کامیاب نہ ہوا،

یہ دونوں تغیرات کی مختصر داستان ہو جو ارسطو کے مرنے کے بعد اس طویل مدت کے دوران میں اس کے فلسفہ کے اندر واقع ہوئے، اس داستان سے بخوبی اس کا پتہ چل سکتا ہے کہ منشائی فلسفہ میں بیرونی اثرات کا میل کب سے اور کتنے جوانب سے شروع ہوا، سامی مذاہب اور مشرقی خیالات ان اثرات کے اساس و پیرائے ہیں

سامی مذاہب نے اس دور میں جو عظیم الشان انقلاب فلسفہ کے اندر پیدا کیا اس کی تفصیل اور اسباب کا حال اس وقت تک نہیں معلوم ہو سکتا تا وقتیکہ اس دور کے عیسائی متکلمین اور اسکندریہ کے فلاسفہ کے خیالات پر بالتفصیل بحث نہ کی جائے، تاہم عربی فلسفہ میں اسکندریہ کے اس مخلوط فلسفہ کے علامات نہایت آسانی سے دریافت کیے جاسکتے ہیں، سامی مذاہب اور مشرقی خیالات نے فلسفہ پر دو راستوں سے اثر ڈالا تھا، ایک تصوف کے راستہ سے، یعنی بنائے سعادت و حصول اذعان بجائے علم و ادراک کے جذب فنا کے کیفیات و احوال قرار پائے، دوسرے فلسفہ کے اس حصہ میں جس کا تعلق خدا کی ذات و صفات اور عالم اور باری تعالیٰ کے مبنی تعلقات سے تھا سامی مذاہب کے راستہ سے، یعنی بجائے اس کے کہ بیشتر باری تعالیٰ کی حیثیت محض محرک عالم کی تھی، اب عالم اوسکا ایک جزو قرار پایا، تصوف اور سامی مذاہب کے یہ دونوں اثرات عربی فلسفہ میں نمایاں طور پر نظر آتے ہیں، سعادت ابدی کے مسئلہ میں اتصال حقیقی کے مرتبہ کی تشریح جس وازنی کے ساتھ عرب فلاسفہ نے کی ہے، معجزات و کرامات پر جس تفصیل سے وہ بحث کرتے ہیں، جذب و فنا اور حال و وجدان کی کیفیات کا تذکرہ جس طرح مرے لیکر اوتھون نے کیا ہے اس کا حال ابن باجہ اور ابن طفیل، ابن سینا، اور ابن رشد کی کتابوں کے مطالعہ کرنے والوں سے پوشیدہ نہیں رہ سکتا، ارسطو نے علم باری کے مسئلہ کے متعلق مابعد الطبیعہ کی گیارہویں کتاب میں جو مختصر بحث کی ہے وہ عربی فلسفہ میں اگر مسئلہ وحدت الوجود کا سنگ بنیا قرار پاتی ہے، اتصال عقل کے مسئلہ میں ارسطو کی جو تحریریں ہیں اوپر صوفیانہ انداز سے عرب فلاسفہ نہایت ذوق و شوق سے قلم اٹھاتے ہیں اور معلوم ہوتا ہے کہ اس مسئلہ میں گویا تصوف اور فلسفہ کے ڈانڈے لگے، یہ سب وہی اثرات ہیں جو عرب فلسفہ کو اسکندریہ کے مفسرین سے ورثہ میں ملے تھے،

غرض ارسطو سے عرب فلاسفہ تک یونانی فلسفہ نے جتنے درمیانی منازل طے ہیں ان کے اثرات و علامات ابتدائے دور تکوں سے عرب فلسفہ کے اندر نمایاں ہیں، فارابی اور کندی جو عرب فلسفہ کے گویا

آدم ہین، اول کی اور اول کے بعد والوں کی تحریر و نون میں کوئی فرقی یا اصولی فرق نہیں پایا جاتا، اور شروع سے آخر تک ترتیب مضامین بھی باقی رہی ہے جو اگلوں نے اختیار کی تھی، ابن سینا ان سب میں اس بات میں ممتاز ہو کہ اس نے نہایت سنجیدگی کے ساتھ ان مسائل پر ضخیم جلدات میں بحث کی، بایںہمہ کندی اور فارابی سے اس کو بھی اختلاف کرنے کی کوئی وجہ نہیں معلوم ہوتی، اس کے فلسفہ کا جو کچھ حاصل ہے وہ یہ ہے کہ باری تعالیٰ جو مکہ ذات بسیطہ واحد ہی، اسلئے وہ براہ راست عالم کی تخلیق سے قاصر ہے، تعینات و تشخصات جو عالم کی روح رواں ہین ان سے باری تعالیٰ کو کسی قسم کا براہ راست کوئی تعلق نہیں، نہ اسکو ان کا علم ہے اور نہ اس نے براہ راست انکو پیدا کیا، حیوان ناطق کا کمال اور سعادت صرف اس بات میں مضمر ہے کہ وہ ساری کائنات کے آئینہ کی حیثیت اپنے اندر پیدا کر لے، یعنی ساری کائنات اپنے اصلی رنگ میں اس کو مشہود ہو کر نظر آنے لگے، اخلاقی ترقی اور اندرونی تزکیہ سے انسان کو یہ رتبہ حاصل ہو جاتا ہے، کہ عقل کل کا فیضان اس پر ہونے لگے، اور یہیں سے اس کی ابتدا ہوتی ہے، جتنا اس میں کمال پیدا ہوگا اسی قدر سعادت کی تکمیل ہوتی جائیگی، تزکیہ نفس کے بغیر کوئی انسان سعادت حاصل نہیں کر سکتا، باشتناء اول انفرادے جو تزکیہ نفس کے مراتب طے کر کے اس عالم فانی میں وارد ہوتے ہین، ان چیدہ افراد کو تزکیہ کی کوئی ضرورت نہیں ہوتی، یہی افراد ہیں جو انبیاء اکملاتے ہین،

اندلس کے فلسفی ابن باجہ اور ابن طفیل بھی اسی قسم کے خیالات سے اثر پذیر تھے، ان سے قبل اندلس میں ایک یہودی فلسفی ابن جبرول ہوا ہے، اس نے اپنی کتاب "میںوع الحیاء" میں مشائی فلسفہ کے ڈاٹھے وحدت الوجود سے ملا دیئے، ابن رشد اتصال عقل کے مسئلہ میں بار بار اس فلسفی کے خیالات نقل کرتا ہے، ابن باجہ کا فلسفہ بھی متفاد خیالات کا آئینہ ہے، فکر و نظر کے مقابلہ میں کشف و ذوق کو وہ محض خیال آفرینی کا

طے ابن باجہ بمقام سارا کو سابقہ بنی عجیب میں پیدا ہوا، ابو بکر کنیت، محمد بن یحییٰ بن باجہ نام، اور ابن الصانع عن ہے، سنہ ولادت نامعلوم ہے، اتنا پتہ چلتا ہے کہ ۳۳۳ھ میں غنفدان شباب میں انتقال کیا، اور پیدائش (بقیہ فی اللہ) یہ ہے کہ

ذریعہ خیال کرتا تھا، اسکی رائے تھی کہ کشف و ذوق محض خیالی باتیں ہیں حقیقی علم جو کچھ حاصل ہوتا ہے فکر و نظر سے حاصل ہوتا ہے، آدمی فکر و نظر سے وہ کچھ دیکھتا ہے جو واقعہ میں ہے، اور کشف و ذوق سے وہ چیز دکھائی دیتی ہے، جو اس کے خیال میں ہے اسلئے کشف و ذوق کا علم محض خیال کی ترقی پر منحصر ہے، اتصال عقل کے مسئلہ میں اوس کا خیال ہے کہ انسان کی حقیقی سعادت صرف اس بات پر منحصر ہے کہ عقل کل سے اس کا اتصال ہو جائے، یہ اتصال اسی زندگی میں حاصل ہو سکتا ہے، لیکن اس کے حاصل کرنے کا ذریعہ کیا ہے؟ بس یہی سوال ہے جہاں سے ابن باجہ مشائی فلسفہ چھوڑ کر تصوف کے حدود کے اندر داخل ہو جاتا ہے، یعنی وہ اس کا یہ جواب دیتا ہے کہ یہ اتصال محض خلوت اور مراقبہ سے حاصل ہوتا ہے، خالی فکر و نظریہ سعادت حاصل کرنے کے لئے بالکل بیکار رہیں، حیوۃ المعتزل اور تدبیر المتوقد جن کے ناموں سے ان کی غرض تصنیف ظاہر ہے، اسی خیال کے ثابت کرنے کے لئے لکھی گئی ہیں،

ابن الطیف بھی فلسفہ میں گر ابن باجہ کے اس اصول کا پابند تھا کہ انسان کا عقلی کمال محض

(بقیہ حاشیہ گذشتہ) پانچویں صدی کے آخر کی ہے، طب ریاضیات، علم معیت، فلسفہ، موسیقی، اور منطق میں یکاثر روکار تھا، حافظ قرآن اور ادیب و شاعر بھی تھا، مختلف حکومتوں میں وزارت کے عہدہ پر فائز رہا،

۱۷ رسالہ جی بن یفطان لابن الطیف صفحہ ۱۷ ابن الطیف (ابوبکر محمد بن عبد الملک بن فیصل القیس) منقافات غرناطہ کے ایک مقام وادی آتش میں پیدا ہوا، تاریخ و سن ولادت نامعلوم ہے، مؤرخین بارہویں صدی عیسوی کی ابتداء میں ولادت لکھتے ہیں، اس نے اپنے وطن میں فلسفہ اور طب کی عمدہ تعلیم پائی، وہ اپنے وقت کا مشہور طبیب، ریاضی دان اور فلسفی تھا، کہا جاتا ہے کہ وہ ابن باجہ کا شاگرد تھا، لیکن خود اس کا بیان یہ ہے کہ مجھ سے ابن باجہ کی ذاتی ملاقات نہ تھی، ہاں اوس کی کتابوں کا مطالعہ کیا تھا، امیر غرناطہ کا وہ کاتب ہو گیا تھا، بعد ازیں سلسلہ موحیدین کے پہلے دو تاجداروں کے دربار میں اس کو رسوخ حاصل ہوا، اور ابوعقوب یوسف کے عہد حکومت میں ۱۱۶۳ء میں وہ وزارت اور طبابت کے عہدہ تک پہنچا، ۱۱۸۵ء میں مراکش میں وفات پائی،

قوت نظری کے نشوونما پر موقوف ہو، اور اس کا ظاہر اس کو بھی اسی فرقہ میں شمار کرنا چاہیے جس میں ابن
 جابر کا شمار ہو، لیکن باہم معلوم یہ ہوتا ہے کہ غزالی کی طرح عقلی فیصلوں میں اس کو بھی کچھ نقص نظر آنے لگا
 کیونکہ جابجا وہ اس بات پر زور دیتا ہے کہ عقلی فیصلے بھی گویا ہوتے ہیں اور مشاہدہ ذوقی کے فیصلوں سے
 مختلف نہیں ہوتے تاہم مشاہدہ ذوقی سے انسان وہ کچھ دیکھ سکتا ہے جو عقلی گورکھ و صندوق میں نہیں نظر
 آ سکتا، لیکن مشکل یہ ہے کہ

”مشاہدہ ذوقی سے جو کچھ دکھائی دیتا اور اس کو الفاظ کے قالب میں نہیں ڈھال سکتے، کیونکہ

یہ پرشکوہ بلند معانی الفاظ کے جامہ میں آکر اس دنیا کے چلتے پھرتے اطلال و اشباح سے مشابہ

ہو جاتے ہیں، حالانکہ نفس حقیقت کے اعتبار سے اون کو اون سے کوئی تعلق نہیں ہوتا، یہی وجہ ہے

کہ اکثر لوگ ادائے مطالب میں قاصر رہے اور اکثر انہوں نے اس راہ میں ٹھوکرین کھائیں،

وہ مشاہدہ ذوقی کو انسان کا آخری کمال سمجھتا ہے، لیکن باوجود اس کے عقل نظری کے احکام

کو بھی غلط نہیں سمجھتا، بلکہ عقلی نشوونما کو انسان کی تدریجی ترقی کی ایک ضروری کڑی خیال کرتا ہے، اس بنا پر

اس کا فلسفہ خالص مشائی فلسفہ نہیں، بلکہ اشراقیت اور مشائیت سے مل جل کر ایک نئی شکل ہے، یعنی اس کے

فلسفہ کی بناءً مشائیت کی طرح محض عقل نظری پر ہے اور نہ اشراقیوں اور صوفیہ کی طرح محض مشاہدہ ذوقی پر

۱۔ رسالہ حمی بن قیطان صفحہ ۹، صوفیہ کے مذہب کی حقیقت اور وجہ تسمیہ کے متعلق اس موقع پر بیرونی کی تحقیق کا

تذکرہ خانی از چہرہ نہیں، وہ یونان کے ایک فرقہ صوفیہ کے اس مذہب کا تذکرہ کرنے کے بعد کہ اصلی وجود صرت باہرانی

کا ہے اور موجودات کا وجود محض ظل و شیخ ہے، کہتا ہے: ”هذا امری السوفیة و هم الحكماء فان سوت بالیقینا

الحكمة لاذ هب فی الاسلام قریب من رأیہم ہی با سہم و لم یحیات للقلب بعضہم ففسہم

التوکل الی الصفة و انہم اصحابہا فی عصر البنی صلی اللہ علیہ وسلم“ (کتاب البدع صفحہ ۱۱)

اس بنا پر اس کا اطلاق میں سے ہونا چاہیے، مگر ہم نے عام طریق کتابت و انشاء کا ٹکڑا لگا کر لاؤشور کی چوٹی کی ہے، دقت یہ ہے کہ مشائیت

بلکہ یہ ایک نیا فلسفہ ہے جس میں ابتدا تو عقل نظری سے ہوتی ہے، مگر آخری کمال کشف و مشاہدہ سے حاصل ہوتا ہے۔
یہی وجہ ہے کہ اتصال عقل کے مسئلہ میں وہ ابن باجہ کا ہمنوا ہو کر یہ خیال ظاہر کرتا ہے کہ عقل کل سے انسان کا
اتصال محض مراقبہ اور خلوت سے حاصل ہو سکتا ہے،

ابن رشد جو ابن طفیل کا تربیت یافتہ تھا، اندلس کے دونوں نامور فلسفیوں سے اصولاً مختلف رہا ہے،
وہ کشف و ذوق کو حقارت کی نگاہ سے دیکھتا ہے، اور تصوف کو بمعنی خیال کرتا ہے، خلوت و مراقبہ کا مخالفت ہے،
اور محض علم و ادراک کو وسیلہ سعادت و نجات سمجھتا ہے، وہ صحیح معنوں میں ارسطو کا وفادار مقلد ہے، اس کو نہ
نئاسطیوس کی تحریریں برگشتہ کرتی ہیں، نہ پراکلس، اور سبیلیکس کی معجزانہ خلوت پسندی سے اس کو لگاؤ ہے،
اور نہ زفریوس، امونیس، اور سبیلیکس کی گمراہیوں سے وہ دھوکہ میں آتا ہے، وہ خوب جانتا ہے کہ
اسکندریہ کے ان مفسروں نے ارسطو کی غلط تفسیر کی ہے، وہ ارسطو کی محض وہ کتابیں اٹھالیتا ہے جن پر
استناد و قطعیت کی مہر لگی ہے، اور ان کتابوں کو مطلق ہاتھ نہیں لگا تا جو مشائیت کے نام سے اشرافی
طرز کے فلاسفہ کے قلم سے نکلی ہیں، نہ اوس کے فلسفہ میں خلوت و جلوت ہے اور نہ تجرد اور جذب و فنا کا
لگاؤ ہے، مفسرین میں سے اگر کسی سے وہ استہزا و بھی کرتا ہے تو صرف تیوفراستس اور اسکندرافردوسی
سے جن کے متعلق اوس کو یقین ہے کہ مشائی فلسفہ کی بے میں اور خالص عقلیت کی ترجمانی کرتے ہیں، یہی
وجہ ہے کہ وہ فلسفہ کی تیز مشعل اپنے ہاتھ میں لیکر ضعیف الاعتقاد سی، تصوف، اور علم کلام کے مقابلہ
میں یکساں وار کرتا ہے، وہ کلین کو اس بات پر جھڑک دیتا ہے کہ نظریہ ارتقاء کے مقابلہ میں وہ نظریہ تخلیق کی
حمایت کرتے ہیں، امام غزالی سے وہ اس بنا پر مقابلہ کرتا ہے کہ اسباب و مسببات کا قطعی انکار کر کے وہ
فلسفہ حکمت کی بنیاد منہدم کرنا چاہتے ہیں، ابن سینا اور فارابی کی وہ اس بنا پر تردید کرتا ہے کہ یہ لوگ

(فقیہ حاشیہ گذشتہ) جذب و فنا، مسائل وجود و ماہیت کائنات، و طریق سلوک کی جس طرز پر ہمارے صوفیہ ادیبان کے ذمہ اترتا
ہے سو فیہ نے تشریح کی ہے، ان دونوں کی یا بھی مماثلت کی بنا، بیرونی کا فیصلہ قرین قیاس معلوم ہوتا ہے،

مذہب، تصوف اور فلسفہ کے درمیانی حدود کو نظر انداز کرتے اور تینوں کو باہم دگر مخلوط کر دیتے ہیں اور اس کے سخت خلاف ہے کہ مذہب میں فلسفہ کی یا فلسفہ میں تصوف و مذہب کی آمیزش کی جائے، وہ مذہب اور فلسفہ دونوں کو حق سمجھتا ہے، مگر اس کو یہ گوارا نہیں کہ دونوں اپنے اپنے حدود سے قدم نکال کر ایک دوسرے پر بے سمجھے بوجھے حملہ آور ہوں، وہ مذہب میں تاویل کی ضرورت تسلیم کرتا ہے، کیونکہ نہ بدون اس کے چارہ ہو اور نہ مذہب و فلسفہ میں بغیر اس کے اتحاد قائم رہ سکتا ہے، مگر بائینہم مبادی مذہب کے انکار یا تاویل کو ایک لمحہ کے لیے بھی وہ جائز نہیں رکھتا، عالم کی قدامت کا قائل ہے، اور اسی کو وہ عین مذہب سمجھتا ہے جتنے اجساد سے اس کو انکار نہیں، لیکن بائینہم وہ اعادہ معدوم کے مسئلہ میں ارسطو کا ہمنوا ہے، متواتر لہ کی طرح رویت باری کا انکار نہیں کرتا، تاہم اس مسئلہ میں اشاعرہ کی بے معنی تحقیقات پر اس کو ہنسی آتی ہے، عرض اگر ایک جانب وہ وفاداری کے ساتھ ارسطو کی تقلید کرتا ہے تو دوسری جانب تصوف اور علم کلام سے بیگانہ واردین و ایمان میں بھی فتور نہیں آنے دیتا،

ارسطو کی ذات کی نسبت جس عقیدت و شفیقتی کا اس نے اظہار کیا ہے وہ جابجا اس کی اہل خطیبانہ انداز کی تحریروں سے معلوم ہوتا ہے جو اس نے اپنی تصنیفات کے دیباچوں میں شامل کی ہیں، چنانچہ طیف کتاب الطبیعیات کے دیباچہ میں کہتا ہے: "اس کتاب کا مصنف ارسطو بن نرقوماخس ہے جو یونانیوں میں سب سے زیادہ عقلمند فلسفی گذرا ہے، اس نے منطق، طبیعیات اور فلسفہ پر پہلے پہل قلم اٹھایا، اور اس طرح اٹھایا کہ دوسروں کے لئے کوئی گنجائش نہ رکھی، گویا علم کا وہی موجد اور وہی اس کا خاتم موجد اسلئے کہ بیشتر جن لوگوں نے ان مسائل پر قلم اٹھایا انھوں نے ایسے خیالات ظاہر کیے جو ناقابل التفات اور سمیٹنے میں، اور اس کو خاتم میں اس بنا پر کہتا ہوں کہ ان چند صدیوں کے اندر ایسے اس کے زمانے سے لیکر میرے زمانہ تک نہ کوئی شخص اس کے خیالات کی تردید کر سکا اور نہ کسی نے ایک جہہ اس کی تحقیقات پر اضافہ کیا، ان اوصاف حسنہ کی ایک شخص میں جامعیت نہایت

حیرت انگیز ہو، ایسی ذات جو کمال و اجتہاد کے تمام مراتب کی جامع ہو ایک مافوق الفطرت ذات تسلیم کی جانی چاہیے، ایک اور موقع پر کہتا ہوں ہر قسم کی حمد و ثنا اس ذات کے لیے جس نے ارسطو کو کمال اجتہاد کی اعلیٰ نعمتیں عطا کیں اور جس نے ارسطو کو معمولی انسانوں میں وقعت و برتری بخشی ذالک فضل اللہ یؤتیہ من یشاء“ ایک اور موقع پر کہتا ہوں ارسطو کا فلسفہ اس حیثیت سے نہایت مکمل ہے کہ انسان کے اعلیٰ پرواز تخیل کے حدود کا اس نے احاطہ کر لیا ہے، گویا خدا نے اس کو پیدا ہی اسی غرض سے کیا کہ وہ انسان کو فکر و نظر کے طریقوں کی تعلیم دے، ایک اور موقع پر کہتا ہوں ارسطو فلسفہ کا واحد معیار ہے، کیونکہ اس کے الفاظ اور تعبیر اور اسلوب بیان میں اول بدل کرنا ممکن ہے، مگر یہ ناممکن ہے کہ اس سے اختلاف کر کے کوئی شخص کسی نتیجہ پر پہنچ سکے، ایک موقع پر کہتا ہوں ارسطو کی ذات انسانی کمال کا ایک سانچہ ہے جس کے مطابق قدرت انسان کے دوسرے ڈھانچے تیار کرتی ہے، ابن رشد گو کہ میں کہیں ارسطو سے اختلاف بھی کرتا ہے، تاہم ارسطو کی کتابوں کی شرحوں میں وہ ارسطو کے خیالات بے کم و کاست نقل کر دیتا ہے اور ان پر کوئی اضافہ نہیں کرتا، ارسطو کی کتابوں کی کتاب الطبیعیات کی شرح کے خاتمہ میں وہ کہتا ہے کہ اس نے اس کتاب میں ارسطو کے خیالات کی محض ترجمانی کی ہے، اس کا مقصد محض یہ ہے کہ وہ فلاسفہ کے خیالات نقل کرو یا کرے، یا ہر ایک مسئلہ کی تنقید اس کے دائرہ سے خارج ہے،

غرض ابن رشد کی تصنیفات کے عام انداز اور ارسطو کی ذات کے ساتھ اس نے جس عقیدت کا اظہار کیا ہے، اس کی بنا پر بجا طور پر نتیجہ اخذ کیا جاسکتا ہے کہ وہ دیگر عرب فلاسفہ کے خلاف ارسطو کا نہایت سچا و فادار مقلد تھا، یعنی گو دوسرے فلاسفہ بھی یہ دعویٰ کرتے تھے کہ وہ اپنی کتابوں میں محض ارسطو کی ترجمانی کرتے ہیں، مگر ان کی کتاب میں خود ان کے اس دعویٰ کی تکذیب کرتی ہیں، بخلاف ابن رشد کے کہ وہ اگر یہ دعویٰ کرتا بھی ہو تو ہر ایک موقع پر سچائی کے ساتھ حد درجہ اس کا خیال رکھتا ہے اور شراح ابن رشد کی کتابوں کے یہ حوالے رینان سے اخذ کیے گئے ہیں،

و مفسر کے حدود سے آگے قدم نہیں بڑھاتا، ابن سینا اور فارابی وغیرہ کو دیکھو کہ وہ بھی برابر یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ انھوں نے ارسطو کی صرف ترجمانی کر دی ہے، لیکن غور سے دیکھو تو پتہ چلیگا کہ ارسطو کے فلسفہ میں انھوں نے علم کلام اور تصوف کو ہر موقع پر مخلوط کر دیا ہے، چنانچہ ابن رشد اور ابن سینا کا جہان کہیں ہم مقابلہ کریں گے وہ ان خود ابن رشد کی زبانی یہ بتلائینگے، کہ ابن سینا نے کتاب الشفا میں جس کے متعلق خود اس کا بیان یہ ہے کہ اس میں محض ارسطو کے خیالات کی ترجمانی کی گئی ہے، اس نے کون کون سے علم کلام اور تصوف کے مسائل ارسطو کے خیالات کے ساتھ مخلوط کر دیئے ہیں،

اب آخر میں گذشتہ طویل مباحث کا خلاصہ ایک بار پھر پیش نظر کر لو،

(۱) شامی اور سُرانی زبانوں سے یونانی کتابوں کے جو ترجمے کیے گئے ان سے عربی فلسفہ کی کوئی نئی،

یہ ترجمے اصلی کتابوں کے ترجمے نہ تھے بلکہ ترجموں کے ترجمے تھے،

(۲) ان تراجم کو لیکر جن لوگوں نے عربی فلسفہ کی عمارت تعمیر کی وہ عرب کے لوگ نہ تھے بلکہ اہل عجم یا عجمی

نژاد مولدین کی جماعت تھی، اس بنا پر عربی فلسفہ کو حقیقت میں عربی فلسفہ ہی کہنا صحیح نہیں،

(۳) مسلمانوں میں فلسفہ کی اشاعت و تکوین غلط راستہ سے ہوئی، یعنی عربی فلسفہ کی بنیاد محض یونانی

کتابوں اور خیالات پر رکھی گئی، جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ فلسفہ محض چند اجنبی مجروحہ خیالات کا نام ہو کر رہ گیا اور جدید تحقیقات کا باب مسدود ہو گیا،

(۴) مسلمانوں کو ارسطو کی اصلی کتابیں بہت کم دستیاب ہوئیں اور عام طور پر ادوں میں انھیں کتابوں کی

اشاعت ہوئی جو غلطی سے ارسطو کے جانب منسوب کر دی گئی تھیں، اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ بہت سے غلط خیالات

ارسطو کے نام سے مسلمانوں میں اشاعت پذیر ہو گئے،

(۵) عربی فلسفہ محض ارسطو ہی کے فلسفہ پر مبنی نہیں بلکہ اس کے اندر کچھ اور اجنبی عناصر بھی زبردستی شامل

کر دیئے گئے تھے، لیکن ان اجنبی عناصر کا شمول عربوں سے بہت پہلے عمل میں آچکا تھا، یعنی اسکندریہ میں جہاں

پہلے پہل فلسفہ کی مذہب سے شناسائی ہوئی تھی،

(۷) عربی فلسفہ دور اول سے آخر ترین دور تک یکساں منزل طے کرتا رہا اور اس میں جہت بہرہ بر اضافہ ہو گیا یہاں تک کہ جن عناصر سے شروع میں اس کی تکوین ہوئی تھی وہ آخر تک علیٰ حالہ باقی رہے،
(۸) ابن سینا ابن باجہ اور ابن طفیل گو مشائیت کی تقلید کے مدعی ہیں، مگر واقعہ یہ ہے کہ ان سے کوئی بھی جادہ استقامت پر قائم نہ رہا اور مشائیت کے نام سے ہر ایک نے اشراقیت کی تبلیغ کی، البتہ ابن رشد اس گروہ سے مستثنیٰ تھا، وہ ارسطو کی تقلید کے ادعا کے باوجود اس کا نہایت سچا و فادار مقلد تھا، اس بنا پر اگر ارسطو کا فلسفہ سمجھنا ہے تو عرب فلاسفہ میں سے صرف ابن رشد کا مطالعہ کرنا چاہیئے،

(۲)

ابن رشد کے فلسفہ کی غلطیاں

اوپر گزر چکا ہے کہ مسلمان فلاسفہ کو ارسطو کی اصلی کتابیں بہت کم دستیاب ہو سکیں، زیادہ تر ان کتابوں کی اشاعت ہوئی جو غلطی سے ارسطو کے جانب منسوب کر دی گئی تھیں، نیز جو اصلی کتابیں دستیاب بھی ہوئیں ان کے مطالب کی تشریح و تفسیر میں انھوں نے اسکندریہ کے مفسرین پر اعتماد کیا جن کی تفسیریں مشائیت کی روح کے خلاف اشراقیت کے رنگ میں لکھی گئی تھیں، ان دو باتوں پر اس بات کا اضافہ کر کہ کندی کے بعد

سلب نتائج ذاتی معلومات و خیالات کی بنیاد پر اخذ کیے گئے ہیں، اسلئے ان کی ذمہ داری کسی اور مصنف پر عائد نہیں ہوتی، صرف کوفہ پڑان کا ذمہ دار ہو، ان نتائج کی اہمیت اور واقعیت کا اندازہ کر کے اپنے خود فلاسفہ عرب کی کتابوں کا مطالعہ کرنا چاہیئے، کتاب بڑا کے موضوع سے ان کا تعلق اس وقت بخوبی عیاں ہو گا جب کتاب کے اس حصہ کا ابن رشد کے آراء، نظریات (جن کا تذکرہ پچھلے ابواب میں بالتفصیل گزر چکا ہے) کے ساتھ ملا کر مطالعہ کیا جائے،

جبکہ فلاسفہ گذرے ہیں، مترجمین کی جماعت کو چھوڑ کر ادون میں سے بہت کم ایسے تھے جو یونانی زبان سے واقفیت رکھتے ہوں، اور کم از کم ابن سینا کے متعلق تو یہ دعویٰ قطعاً ناقابل تردید ہے، حالانکہ ارسطو کے واحد مفسر ہونے کی حیثیت اس کو مشرق میں ہمیشہ سے حاصل رہی ہے،

یہی اسباب ہیں جن کی بنا پر مسلمانوں کو ارسطو کا فلسفہ سمجھنے میں غلط فہمیاں ہوئیں، فارابی نے ایچ بین الرائین کے نام سے ایک رسالہ لکھا ہے جس میں ارسطو اور افلاطون کے مابین مطابقت ثابت کی ہے، کتاب کے نفس موضوع کی صحت سے یہاں ہمیں بحث نہیں، اگرچہ حقیقت میں نفس موضوع ہی بجائے خود غلط فہمی کی بنیاد ایک مثال ہے، بہر حال جن شواہد و دلائل کی بنا پر موضوع کتاب کے ثابت کرنے میں کامیابی حاصل کی گئی ہے، اس کی دو ایک مثالیں ہم پیش کرتے ہیں،

(۱) قدامت عالم کے مسئلہ میں دونوں فلسفیوں کے خیالات کے درمیان مطابقت اس طرح ثابت کی گئی ہے کہ ارسطو نے اقولویا میں اور افلاطون نے تیمائوس میں قدامت کے بجائے عالم کے حدوث کی تصریح کی ہے، حقیقت یہ ہے کہ یہ بہت بڑی غلط فہمی ہے، افلاطون کا فلسفہ ایک قسم کی تثلیث پر مبنی ہے جس میں مثل افلاطونیہ کا وجود نفس ازلی کے معاصر تسلیم کیا گیا ہے، اس کے علاوہ افلاطون انجملال نفس کا انکار کرتا ہے اور ایک حد تک تنازع کا قائل ہے اور اس طرح اس نے نفس انسانی کی ازلیت و ابدیت و دون ثابت کر دی ہیں، اسی طرح یہ ہم اوپر بتا چکے ہیں کہ اقولویا حقیقت میں ارسطو کی تصنیف نہیں ہے، ان مباحث پر اس نے صرف مابعد الطبیعیہ میں بحث کی ہے اور اس میں بھی خالص الکلیانہ طرز کے مباحث، یعنی وہ بحثیں جن کا تعلق ذات خداوندی اور عالم باہمی تعلقات سے ہے، اون پر صرف تین فصلوں میں بحث کی ہے، ایک میں خدا کے صفات سے، دوسری میں نفوس فلیکیہ اور اون کے مدارج و تعداد سے، اور تیسری میں علم باری کے مسئلہ سے، ان میں فصلوں کے علاوہ کتاب ہرین کہیں اس قسم کی کوئی بحث نہیں ہے، اور واقعہ یہ ہے کہ مابعد الطبیعیہ کی تصنیف کی غرض ہی یہ نہیں ہے کہ آلیانہ طرز کے مباحث پر بحث کی جائے، باقی قدم و حدوث وغیرہ مسائل کا حل تو یہ اس کی طبیعیات کی طرز کی کتابوں سے

ہوتا ہے، مثلاً کتاب الکون والفساد اور کتاب النفس وغیرہ اور ان کتابوں میں وہ صراحت کے ساتھ قدامت کا
طرفدار ہے،

(۲) فارابی نے افلاطون کے نظریہ امثال سے انکار کر کے افلاطون کے کلام میں صریحی تحریر کی ہے، اور
اس مسئلہ میں ارسطو اور افلاطون کا اتحاد ثابت کیا ہے، حالانکہ یہ دونوں کے فلسفے سے ناواقفیت کا صریحی اظہار
یا محض ہٹ دھرمی ہے،

غرض اس طرح کے اور مباحث اس کتاب میں درج ہیں جن کی غلطی مزید تشریح و توضیح کی محتاج نہیں
اس قسم کی غلط فہمیاں فلاسفہ اسلام میں عام ہیں اور ان غلط فہمیوں کا سبب یہی ہے کہ یہ لوگ عموماً یونانی زبان سے
ناواقف ہوتے تھے، ارسطو کی اکثر غیر مستند کتابوں کے تراجم پیش نظر رکھتے تھے، اور دیگر مفسرین کے کلام پر
اعتماد کر لیتے تھے،

ابن رشد بھی اس بارے میں اپنی ہم قوم جماعت سے مستثنیٰ نہیں، اگرچہ اس نے نہایت تلاش سے
ارسطو کی محض مستند کتابیں فراہم کیں اور ان کی تشریح و تفسیر میں محض انہیں مفسرین کے کلام پر اعتماد کیا
جن کا تعلق خالص مشائی فرقہ سے تھا، تاہم وہ بھی مجبور تھا کہ یونانی زبان سے ناواقف محض تھا،

اس کی بعض غلطیاں تو وہ ہیں جو خود اسی کے ساتھ مخصوص ہیں، اگرچہ اس نوعیت کی غلطیاں دونوں
سے بھی سرزد ہوئی ہیں اور بعض وہ ہیں جو تمام فلاسفہ عرب میں مشترک ہیں،

نوع اول کی غلطیاں نمونہ کے طور پر ذیل میں درج کی جاتی ہیں،

مثلاً کتاب الشعر کی تفسیر میں وہ یونانی شاعری کے اقسام کیڈی، ٹریچڈی، ڈراما اور ایکب کی
حقیقت سمجھنے میں غلطی کرتا ہے، چنانچہ وہ ٹریچڈی کا مفہوم یہ سمجھتا ہے کہ وہ مدحیہ شاعری کا نام ہے، اور کیڈی کی
ماہیت اس کے ذہن میں یہ آئی ہے کہ وہ جو گوئی کی قسم ہے، اس بنا پر وہ ان دونوں قسم کی شاعری کی خالین
عربی قصائد و کلام سے تلاش کرنے کی بیسیہ و کوشش میں دماغ پاشی کرتا ہے، اور تو اور اس کو یہ فکر ہوتی ہے

کہ قرآن مجید سے اس قسم کی مثالیں دستیاب ہو جائیں، ظاہر ہے کہ اوس کی نظر یونانی شاعروں کے کلام پر تھی
نہیں، دوسرے اہل عرب تو اس بات کے عادی تھے کہ اپنی زبان و ادب کو سب سے بالا سمجھیں اور دوسری
زبانوں کی شاعری و ادبیات کو اپنی شاعری و ادب کی عینک سے دیکھیں، اس بنا پر عرب فلاسفہ کے لیے یہ یقیناً
کہ وہ یونانی شاعری پر عبور حاصل کر لیں،

اسی طرح ابن رشد اپنے ہم قوم فلاسفہ کے مانند چونکہ یونانی فلسفہ کی تاریخ سے نا آشنا تھا، اس بنا پر
اکثر اوس کو اسامیہن اشتباہ ہو جاتا ہے، اور کہیں وہ مختلف فرقوں کی غلط تعبیر کرتا ہے، چنانچہ فیثاغورس اور
پروٹاگورس میں وہ اکثر غلط ملط کرتا ہے، کریٹائل اور دیمقراطیس کو ایک سمجھتا ہے، ہرقلیہ اوس کے نزدیک
کوئی یونانی فلسفہ کا فرقہ ہے، اس فرقہ کا پہلا فلسفی سقراط ہوا ہے، اناکساگورس اٹالین فرقہ کا بانی ہے، قس علی
ہذا، فیلیطیان اسی وجہ سے ہوئی ہیں کہ وہ یونانی زبان و ادب و تاریخ سے نا آشنا محض تھے، ورنہ ایک
یونانی زبان جاننے والے کے لیے ان کی تصحیح کوئی مشکل نہیں ہے،

بڑی بات یہ تھی کہ مغربی اور سامی قوموں کے تخیل اور شعور میں بڑا فرق تھا، مثلاً سامی قوموں نے
ہمیشہ عباد و صالحین کی روحوں کو اپنے اور خدا کے درمیان واسطہ قرار دیا ہے، بخلاف مغربی قوموں کے کہ وہ روح
کے اس مشرقی تخیل سے نا آشنا ہی ہیں، اور غیر مادی روحوں کے بجائے انھوں نے ہمیشہ سے مادی قسم کی
قوتوں یا اپنے ہی جیسے انسانوں کی پرستش کی ہے، مشرق میں روحین صرف خدا اور انسان کے درمیان واسطہ
کی حیثیت رکھتی تھیں، مگر مغرب کے دیوتا بجائے خود معبود خیال کیے جاتے تھے، یہودی قدیم زمانہ میں خدو و شر
کے قائل تھے، یونانیوں کے ہاں تخیل ہی ناپید تھا، اور تھا بھی تو بہت ادنیٰ اور معمولی قسم کا، فرشتوں کے اسما
جبرئیل و میکائیل وغیرہ سامی زبانوں کے راہیدہ ہیں، مغرب میں فرشتوں کی کوئی مستقل ہستی تسلیم نہیں کی جاتی،
مشرق میں جنات حضرت سلیمان کے تابع خیال کیے جاتے تھے، مغرب میں اس قسم کی کسی مخلوق کا تخیل تھا،
ہاں البتہ حیوانی اور انسانی شکل و صورت سے مخدوع یا رجولیت و انوثیت سے مخلوط خونخوار قسم کی مخلوقات کا

وجود تسلیم کیا جاتا تھا، غرض دونوں قوموں کے مذہبی وغیر مذہبی تخیل میں بڑا فرق تھا،
 ارسطو کا نفوس فلیکھ کا نظریہ یونان کے علم الامنام پر مبنی ہے، اور کہیں بھول چوک سے اپنے اعتقاد
 کے خلاف اس موقع پر اس کے قلم سے یہ عبارت بھی نکل گئی ہو کہ

”ہمارے آباؤ اجداد میں قدیم زمانہ سے بطور عقیدہ مسلّمہ کے یہ روایت مشہور رہتی چلی آئی ہے کہ
 افلاک اور ان کے نفوس دیوتا اور انسان کے معبود ہیں، اور سارا کائنات عالم ان دیوتاؤں کے قبضہ
 میں ہے، ان دیوتاؤں کی شکل و صورت انسان یا دیگر حیوانات کی شکل و صورت سے مشابہ ہے، اس روایت کا
 مفہوم دیگر اضافوں سے قطع نظر کر کے اگر اس قدر سمجھا جائے کہ اس میں مبادی عالم اور افلاک کے معبود
 یا دیوتا ہونیکا اعتراف کیا گیا ہے تو اس میں شک نہیں کہ یہ خیال میرے نزدیک وحی و الہام سے کم
 رتبہ نہیں اور جو طر ادائے مطلب کا اختیار کیا گیا ہے وہ بھی عدیم المثال ہے،

یہ فقرہ اس بات کے لیے کافی سند تھا کہ اس کی بنیاد پر عرب فلاسفہ نفوس فلیکھ کے نظریہ کی عمارت تعمیر
 کر لیتے، چنانچہ اس فقرہ کی بنا پر ابن رشد کے فلسفہ میں پہلے افلاک اور تیارے اور ان کی حرکتیں عالم کی بنا پر تعلیم
 کا ذریعہ قرار پاتی ہیں، پھر یہ حرکتیں ارادی حرکات کا درجہ حاصل کرتی ہیں، پھر ذی روح مخلوقات سے اتنی سی
 مشابہت کی بنا پر ان میں خود روح کا وجود تسلیم کیا جاتا ہے، اس کے بعد ان کے حامل اجسام یعنی افلاک
 ذی روح تسلیم کیے جاتے ہیں، یہاں تک کہ ان میں انسان کے ایسے قوائے اور اکثبات رکھے جاتے ہیں،
 اور ابن سینا سے اس مسئلہ پر معرکہ آرائی ہوتی ہے کہ افلاک قوت تخیل کے حامل ہیں یا نہیں، ابن رشد کہتا ہے کہ
 تخیل محض جزئی اشیاء کی ادراک کر نیوالی قوت کا نام ہے، اس بنا پر افلاک اس قوت کے حامل نہیں ہو سکتے،
 اس کے علاوہ یہ قوتیں انسان کو محض اسلئے بخشیں گئی ہیں کہ اس کی صیانت حیات میں کام آتی ہیں، افلاک کو
 صیانت حیات کی ضرورت نہیں، نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ افلاک انسان سے بھی زیادہ انشرف قرار پاتے ہیں،

اور اون کی روحین مخزن علم و ادراک شمار کی جانے لگتی ہیں، اب ایک قدم بڑھا کر افلاک کے یہ نفوس باری تعالیٰ کے وزراء کی حیثیت اختیار کر لیتے ہیں اور اس طرح درجہ بدرجہ ترقی کرتے کرتے عرش و کرسی اور ملائکہ مقربین کی حقیقت کی تطبیق افلاک اور نفوس افلاک سے ہونے لگتی ہے، یونانیوں نے تو افلاک ثابت کیے تھے، عرش و کرسی کو ملا کر ہمارے ہیئت دین بھی یہ تعداد پوری کر لیتے ہیں، حالانکہ ارسطو خود اٹالیس بلکہ اس سے بھی زیادہ بے شمار افلاک کی تصریح کرتا ہے، وہ تدویر اور اجڑنے فلک کو بھی اس تعداد میں شمار کر لیتا ہے، اور اس بنا پر نفوس فلکیہ کی تعداد بھی اس کے نزدیک عرب فلاسفہ کی بتائی ہوئی مشہور تعداد سے چوگنی پگنی زیادہ ہو جاتی ہے،

خیال کرو کہ افلاک اور نفوس افلاک کی حقیقت کی اس درجہ تک تشریح ارسطو کی کتابوں میں کمین درج نہیں، وہ صرف ایک حرکت اور ایک محرک کا وجود تسلیم کرتا ہے، باقی اس کے علاوہ جتنے محرکات یا حرکتیں ہیں وہ سب اسی کی تابع ہیں وزارت یا ملکوتیت کے تخیل کا پتہ بھی نہیں لگتا، صرف فقرہ بالا کی بنیاد پر درجہ بدرجہ عرب فلاسفہ نے کتنی بڑی اور عظیم الشان عمارت تعمیر کر لی، اور لطف یہ کہ سامی مذاہب خصوصاً اسلام سے اس کو تطبیق بھی دیدی گئی، پھر کچھ اس نظریہ پر موقوف نہیں ارسطو اور عرب فلاسفہ کی کتابوں کا مقابلہ مطالعہ کرنے سے صاف پتہ چل جاتا ہے کہ مغربی خیالات میں کس حد تک سامی خیالات کا میل کر دیا گیا ہے، یہ جراثیم کچھ تو اسکندریہ میں پیدا ہو چکے تھے اور کچھ عربوں نے اضافہ کیے، صرف ایک مثال درج کر دی ہے، اس موضوع کی بحث و تفتیش کے لیے عرب فلاسفہ کی تصنیفات کا مطالعہ کرنا چاہیے،

ابن رشد اور ابن سینا

ابن رشد کی تصنیفات میں بڑا ہونگا کہ بعض کتابیں اس نے اس موضوع پر لکھی ہیں کہ فارابی اور ابن سینا نے ارسطو کے فلسفہ کی غلط تشریح کی اور جو بعض مسائل فلسفہ میں ان دونوں نے اضافہ کیے، ان کو ارسطو کے فلسفہ سے کوئی تعلق نہیں اور نہ وہ خود فی نفسہ صحیح ہیں، فصول بالا میں گزر چکا ہے، کہ ابن رشد کو ابن سینا پر یہ اعتراض ہو کہ

(۱) اس نے ارسطو کے بعض مسائل کی غلط تشریح کی،

(۲) بعض مسائل میں ارسطو سے اختلاف کرنے کے باوجود اپنی ذاتی رائے ارسطو کے جانب وہ منسوب کرتا ہے،

(۳) بعض مسائل متکلمین سے اخذ کر کے ارسطو کے نام سے فلسفہ میں اضافہ کر دیئے،

اب اس فصل میں ہم ابن سینا پر ابن رشد کے تعقبات سے بالتفصیل بحث کرنا چاہتے ہیں، ابن سینا کی فلسفہ کی مشہور کتابیں تین ہیں، شفاء، اشارات، اور نجات، ان میں سے شفاء

کے مقدمہ میں اس نے خود تصریح کی ہے کہ اس کتاب میں میں نے ارسطو کے خیالات بے کم و کاست نقل کر دیئے ہیں، میرے ذاتی خیالات کی واقفیت کے لئے فلسفہ مشرقیہ کا مطالعہ کرنا چاہیے، یہ کتاب

ناپید ہے، لیکن ابن رشد نے تہافت التہافت میں ایک موقع پر ضمنیاً لکھا ہے کہ خالق عالم کے سلسلہ میں ابن

سینا نے اہل مشرق سے اتفاق کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ اجرام سماویہ بجائے خود مبدع ہیں، اس نظریہ پر ابن سینا نے فلسفہ مشرقیہ میں بحث کی ہے اور اسی سبب سے اس کتاب کا نام اس نے فلسفہ مشرقیہ رکھا ہے،

کہ اس میں اہل مشرق کی رائے کی عموماً ابن سینا نے پیروی کی ہے،

فارابی نے فصوص الحکم ایک کتاب لکھی ہے جس میں ملائکہ، لوح و قلم، خلق و امر، وحی و نبوت، اور نفس و مراتب نفس پر فلسفیانہ رنگ میں بحث کی ہے، اور اس کے علاوہ وجود اور علم کے خالص فلسفیانہ مباحث بھی ہیں، فارابی کے بعد ابن سینا نے بھی یہی طرز اختیار کیا، چنانچہ کتاب الشفاء میں جس کے متعلق خود اس نے مقدمہ میں لکھ دیا ہے کہ یہ کتاب ارسطو کے فلسفہ کی محض ترجمان ہے، اس نے نبوت و امانت کی بحثیں اضافہ کیں، اشارات میں نبوت، معاد، خلق، شر و عا کی تاثیر، عبادات کی فضیلت، خرق عادات، اور اولیاء کی کرامات پر جستہ جستہ مضامین لکھے جن میں جا بجا قرآنی آیات کی تفسیر بھی کرتا جاتا ہے، اور علم کی بحث میں صوفیانہ مذاق کی بعض تحریریں بھی شامل کر دی ہیں اور یہ سب کچھ اس نے ارسطو کے نام سے کیا، اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ امام غزالی نے جب فلسفہ کے زہر پر قلم اٹھایا تو فارابی اور ابن سینا کی تحریرات پیش نظر رکھ کر قلم اٹھایا، اور جو کچھ فارابی اور ابن سینا نے فیصلہ کر دیا ہے اسی کو وہ ارسطو کا فیصلہ سمجھے، چنانچہ مقدمہ میں وہ خود تصریح کرتے ہیں کہ صرف فارابی اور ابن سینا کی کتابیں میرے پیش نظر تھیں اور فلسفہ کی جو کچھ تردید میں نے کی ہے وہ صرف انھیں دونوں کے خیالات پیش نظر رکھ کر کی ہے، یہی وجہ ہے کہ انھوں نے اس کتاب میں بعض اہل مسائل کی بھی تردید کی جن کا ارسطو قائل نہ تھا، مثلاً یہ بحث کہ وحی اور منامات صاوتہ کا فیضان نفسوس فلیکھ کے جانب سے ہوتا ہے وغیرہ وغیرہ،

غرض حقیقت یہ ہے کہ ابن سینا اور فارابی کی تصنیفات نے اکثر مسلمان فلاسفہ اور متکلمین کو دھوکہ دینے والا اور انھیں کی تصنیفات کی بدولت بعض ایسے مسائل بھی ارسطو کی جانب بعد کو منسوب کر دیئے گئے جن کا نام و نشان بھی ارسطو کی کتابوں میں نہیں ملتا، ابن سینا نے ارسطو کے فلسفہ میں اس قسم کی تحریفیں جو کی ہیں ان کو تین قسموں میں تقسیم کرنا چاہیئے، (۱) وہ مسائل جن میں ارسطو سے ابن سینا نے مخالفت کی ہے، (۲) وہ مسائل جن کی ابن سینا نے غلط تفسیر کی ہے، (۳) وہ مسائل جو ارسطو کے نام سے ابن سینا نے اضافہ ہیں

یہ خیال رکھنا چاہیے کہ ابن سینا نے ارسطو کی تفسیر میں تا سطلیوس کی شرحوں پر اعتماد کیا ہے،
اور اسکندریہ کے یہ مفسرین اپنے ذاتی خیال کی بنا پر ارسطو کی تفسیر کرتے ہیں، اس بنا پر یہ کوئی تعجب کی
بات نہیں کہ ابن سینا کو ارسطو کے بعض مسائل سمجھنے میں دھوکہ ہو گیا ہو،

ابن سینا نے جن مسائل میں اوسط سے اختلاف کیا ہے اس کی بعض مثالیں نمونہ کے طور پر ذیل میں درج کی جاتی ہیں،

(۱) تخلیق عالم کے مسئلہ میں ابن سینا کا خیال ہے کہ مادہ غیر مخلوق اور صورت مخلوق ہے، یعنی تخلیق کا مفہوم یہ ہے کہ فاعل غیر مخلوق، مادہ کو ذی صورت اور شکل کر دیتا ہے، ابن رشد کہتا ہے کہ یہ مذہب ارسطوی رائے کے خلاف ہے، حالانکہ ابن سینا نے اس ذاتی رائے کو ارسطو کے جانب منسوب کیا ہے، ارسطو کی مابعد الطبیعتہ سے بھی ابن رشد کی تصدیق ہوتی ہے، لہٰذا اوس کی کتاب میں جس بات کی تصریح ملتی ہے وہ یہ ہے کہ مادہ اور صورت دونوں غیر مخلوق ہیں، اور تخلیق میں فاعل کا فعل جو کچھ ہوتا ہے وہ یہ ہوتا ہے کہ مادہ غیر متحرک کو وہ حرکت دیتا ہے جس کی وجہ سے وہ چیز جو قوت میں ہوتی ہے، فعلیت میں آجاتی ہے، یعنی فاعل نہ مادہ کو خلق کرتا ہے اور نہ صورت کو بلکہ صرف اُن چیزوں کو خلق کرتا ہے جو اُن سے ملکر نئی شے ہیں،

(۲) ابن سینا قائل ہے کہ جسم فکلی اجسام سفلیہ کے مانند میوٹی اور صورت سے مرکب ہے، ابن رشد کہتا ہے کہ ارسطو اس کا قائل نہیں، کیونکہ ارسطو کے نزدیک افلاک قدیم ہیں اور جو چیز میوٹی اور صورت سے مرکب ہوتی ہے وہ حادث ہوتی ہے، ارسطو کے مابعد الطبیقہ کی متعدد فصلوں سے ابن رشد کی تائید ملتی ہے۔

(۳) ابن سینا نے ثابت کیا ہے کہ نفوس حادثہ بالفعل غیر متناہی ہیں، ابن رشد کہتا ہے کہ فلاسفہ میں سے کوئی اس کا قائل نہیں اور یہی سبب ہے کہ جو لوگ اس بات کے قائل ہیں نفوس ابدی ہیں اور خاص

کی تعداد سے زیادہ ان کی تعداد نہیں ان کو مجبوراً تنازع کا مذہب اختیار کرنا پڑا،

(۴) ابن سینا نے باری تعالیٰ کا وجود اس طور پر ثابت کیا ہے کہ عالم کی تمام چیزیں ممکن ہیں، یعنی وجود و عدم سے اون کی نسبت برابر ہے، اون کو عدم سے وجود میں لانے کے لئے کوئی مرجع ہونا چاہیے، وہی مرجع خدا ہی، ابن رشد کہتا ہے کہ ارسطو کی یہ دلیل نہیں ہے، بلکہ اس کی دلیل یہ ہے کہ عالم میں ایک قدیم حرکت پائی جاتی ہے، اور ہر حرکت کے لئے ایک محرک ہونا ضروری ہے، وہی محرک خدا ہے، ارسطو کی مابعد الطبیعہ کی عبارت ابن رشد کی تائید میں ہے،

(۵) ابن سینا نے موجودات کی تین قسمیں کی ہیں، واجب بالذات یعنی خدا، ممکن بالذات واجب بالغیر مثلاً افلاک اور عقول اور ممکن بالذات یعنی عالم سفلی، امام غزالی کو دھوکہ ہوا کہ یہ ارسطو کا مذہب ہے، چنانچہ اس کے جانب اوضوں نے تہافت کی متعدد فصلوں میں اشارہ کیا ہے، لیکن ابن رشد نے اس مسئلہ پر تہافت التہافت میں مفصل بحث کی ہے، اور ثابت کیا ہے کہ ارسطو ممکن بالذات و واجب بالغیر کی قسم تسلیم نہیں کرتا، موجودات عالم کی تقسیم کے بارے میں تین مذہب ہیں، ایک فریق عالم کو حادث اور فساد پذیر مانتا ہے اور تہافت باری تعالیٰ کا معلول قرار دیتا ہے، یہ ممکن کا گروہ ہے، دوسرا فریق عالم کو ازلی مانتا ہے، لیکن اس میں بھی دو گروہ ہو گئے ہیں، ایک کہتا ہے کہ ازلیت اس میں واجب بالذات کی جانب سے آئی ہے، یہ فلاسفہ کا گروہ ہے، اور دوسرا کہتا ہے کہ عالم بالذات ازلی ہے، کسی دوسری شے کے سبب سے اس میں ازلیت نہیں پیدا ہوئی، یہ خیال دھریون کا ہے، تو گو یا اصلی بحث اسی قدر ہے کہ عالم حادث ہے یا ازلی اور باری تعالیٰ کا مخلوق ہے یا غیر مخلوق پس اس بنا پر تقسیم ہی بیکار ہے کہ موجودات واجب بالذات ہیں یا ممکن بالذات و واجب بالغیر یا ممکن بالذات، کیونکہ تقسیم کی بنا صرف یہ ہے جیسا معلوم ہو چکا ہے کہ عالم ممکن ہے یا واجب، ابن تیمیہ نے بھی الرد علی المنطق میں متعدد مقامات پر بحث کی ہے کہ ابن سینا کی تقسیم پو نامیون کے بالکل خلاف ہے، ارسطو نے مابعد الطبیعہ میں جو ہر کی تین قسمیں کی ہیں، حادث و محسوس یعنی کائنات، قدیم و محسوس یعنی افلاک اور غیر متحرک وغیر

محسوس یعنی خدا، تو گویا جو ہر متحرک جو ساری مخلوقات پر مشتمل ہر اس کی صرف وہی قسمیں میں قدیم یا حادث
بالفاظ دیگر واجب اور ممکن،

نمبر دوم کے مسائل وہ ہیں جن کی ابن سینا نے غلط تفسیر کی ہے، جملہ اول کے چند ذیل میں لکھتے ہیں:

(۱) مشہور ہے کہ ارسطو اس بات کا قائل تھا کہ الواحد لا یصدق عنہ الا الواحد یعنی واحد

مطلق صرف ایک چیز صادر ہو سکتی ہے، اس بنا پر عالم بحیثیت مجموعی خدا کا بلا واسطہ مخلوق نہیں، بلکہ خدا کی
بلا واسطہ مخلوق صرف عقل اول ہے، لیکن یہ بات بطل ہے، کیونکہ یہ تفسیر عام ہے، خدا میں تو یہ کہہ سکتے ہیں کہ

اس کا معلول واحد ہے، اور عقل میں یہ تفسیر اسلئے باطل ہو جائیگا کہ کائنات میں بہت سی مرکب چیزیں

بھی پائی جاتی ہیں اور ظاہر ہے کہ وہ ایک علت کی معلول ہوتی ہیں، کوئی یہ نہیں کہتا کہ انسان کا ایک جز

ایک علت کا معلول ہے اور دوسرا دوسری علت کا، پس اس بنا پر یہ تو فیصلہ غلط ہو جائے گا یا یہ لازم

آئے کہ مرکبات کا وجود نہ ہو سکے،

ابن رشد کہتا ہے کہ اس تفسیر کا یہ مفہوم سرتاپا ابن سینا اور فارابی کی ایجاد ہیں، وہ شاہد کا

غائب پر قیاس کرتے ہیں اور سمجھتے ہیں کہ واحد سے صرف مفعول واحد کا صدور ہو سکتا ہے، اور یہ تو ظاہر ہے

کہ خدا بسیط محض ہے پس ان کے اس خیال کی بنا پر یہ نتیجہ صاف نکل آتا ہے کہ خدا سے صرف مفعول واحد کا

صدور ہوا، لیکن اگر مرکبات کے متعلق اول سے سوال کیا جائے وہ تاویلین کرنے لگیں گے، ارسطو کا

خیال اس کے خلاف ہے، وہ غائب کا شاہد پر قیاس نہیں کرتا، اور اس بنا پر شاہد و غائب میں اس

تفسیر کا مفہوم اس کے نزدیک الگ الگ ہے، باری تعالیٰ کے متعلق جب یہ تفسیر بولا جاتا ہے تو

اس کا یہ مطلب ہوتا ہے کہ فاعل مطلق سے صرف فعل مطلق کا صدور ہوگا اور فعل مطلق میں کسی ایک مفعول

کی کوئی تخصیص نہیں، فعل مطلق کے تحت میں کسی ایک مفعول آسکتے ہیں، اب رہا یہ سوال کہ اس تفسیر کی

بنیاد خالق عالم تمام کائنات کا بلا واسطہ خالق نہ ہے گا، تو اس کا جواب ارسطویہ دیتا ہے کہ جن چیزوں کا وجود و ایک چیزوں کے باہمی ارتباط و ترکیب پر مبنی ہوتا ہے، وہ مفہولیت کی حیثیت میں بھی اس ارتباط کے تابع ہوتی ہیں، یعنی جو چیز اس ارتباط کی خالق یا فاعل ہوتی ہے وہ اصل مرکب کی بھی فاعل ہوتی ہے، پس چونکہ کائنات کا وجود ارتباط اور باہمی علاقہ پر مبنی ہے، لہذا جو اس علاقہ کا فاعل و حافظ ہو وہی عالم کا بھی خالق ہے، اس بنا پر تفسیر بجائے خود صحیح ہے، یعنی اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ بسیط محض فاعل کائنات کا فاعل نہ ہو، صرف عقل اول کا فاعل ہو، آخر میں ابن رشد کہتا ہے،

فانظر هذا الغلط ما اكثره على الحكماء
فعليك ان تبين قولهم هذا هل هو بخلق
ام لا اعني في كتب القداماء لافي كتب ابن
سينا وغيره الذين غيروا مذاهب
الحق في العلم الا الهی
دیکھو حکماء کی طرف کس قدر لوگ غلط باتیں منسوب کرتے
ہیں، تمہارا فرض ہے کہ اس قول پر بخانا کو کہ دو برہانی
ہو یا نہیں، لیکن قداموں کی کتابوں کو دیکھنا، ابن سینا کی کتابوں
کو نہیں جنہوں نے اہلیات کے متعلق حکماء کی رائیں اٹ
بٹ کر بیان کی ہیں،

ابن تفسیر مشہورہ الی حدک لا یصلہ عنہ الا الی حدک بنیاد سلسلہ کائنات اس طرح قائم کیا گیا
کہ خدا نے صرف عقل اول کو پیدا کیا، پھر عقل اول نے عقل ثانی، فلک اول، اور جرم فلک کو پیدا کیا، اس طرح
درجہ بدرجہ تمام دنیا اور افلاک پیدا ہوئے، ابن رشد کہتا ہے کہ یہ ارسطو پر اتمام ہے، و هذا کلامہ تخریص علی
الفلاسفۃ من ابن سینا و ابی نصر و غیرہ یعنی یہ ابن سینا اور فارابی کی جانب سے فلاسفہ پر اتمام
و بہتان ہے و اما ما حکاہ ابن سینا من صدور هذه المبادئ بعضها من بعض فهو لا یصح
القول فی ابن سینا نے یہ جو بیان کیا ہے کہ عقول عشرہ ایک دوسرے سے صادر ہوئے ہیں، تو حکماء کو اس کی خبر
بھی نہیں ہے،

(۳) اس سلسلہ میں ابن سینا نے یہ بات بھی ایجاد کی ہے کہ مبدء اول سے عقل اول کا وجود ہوا تو عقل میں دو حیثیتیں پیدا ہو گئیں، اور ان دو حیثیتوں کی بنا پر اس سے دو چیزیں صادر ہوئیں، عقل ثانی اور فلک اول، اس طرح درجہ بدرجہ وہ حیثیتیں نکالتا اور الواحد لا یصد عنه الا الواحد کو منطبق کرتا چلا جاتا ہے، امام غزالی نے اس پر اعتراضات کا پل باندھ دیا ہے، لیکن ابن رشد کہتا ہے،

اما الکلام فیما صد عنہما فالغزالی بن سینا بالقول عقول عشرہ کے ایک دوسرے سے صادر ہونے کے متعلق جو الذی حکاہ غھنا عن الفلاسفۃ وایچ دھو حکما کا قول امام غزالی نے نقل کیا ہے وہ قدما میں سے کسی کے لئے رد علیہم حق ہمارا نہ رہی جمیعہم وولیں ثابت نہیں، بلکہ وہ سترتا سترتا ابن سینا کی ایجاد ہے، امام غزالی یہ سمجھتے ہیں کہ انھوں نے فلاسفہ کا رد کر دیا،

هذا القول لاحد من القدماء

حالانکہ ان کا اعتراض صرف ابن سینا پر ہو سکتا ہے،

(۴) اس سلسلہ میں ابن سینا نے تیاروں اور افلاک کی تعداد کے موافق عقول کی تعداد بھی گیارہ بتائی ہے، ابن رشد کہتا ہے کہ یہ تعداد غلط ہے، ارسطو کے قول کی بنا پر عقول کی تعداد پینتالیس ہے، کیونکہ وہ افلاک اور اجزایں افلاک سب کے لئے ایک ایک عقل کا قائل ہے،

(۵) فلسفہ کی کتابوں میں لکھا ہے کہ فلاسفہ اس بات کے قائل ہیں کہ خدا موجب بالذات ہے، یعنی عالم کو جو اس نے پیدا کیا تو ارادہ و اختیار سے نہیں پیدا کیا، بلکہ بالاضطرار پیدا کیا، ابن رشد نے تہافت التہافت (صفحہ ۴۴) میں اس پر بحث کی ہے اور ثابت کیا ہے کہ سرے سے یہ حکما کا قول ہی نہیں اور ابن سینا نے اس مسئلہ کی غلط تفسیر کی ہے، (۶) ابن سینا نے معاد کی بحث میں حشر اجساد کا ذکر اس طور پر کیا ہے کہ گویا فلاسفہ اس کا انکار کرتے ہیں، ابن رشد کہتا ہے کہ ہذا شی ما وجدنا من تقدم فیہ قول، یعنی اس مسئلہ کے متعلق حکما کو کوئی قول موجود نہیں،

تیسری قسم کے وہ مسائل ہیں جو شکلیں سے اخذ کر کے ابن سینا نے فلسفہ میں اضافہ کیے، ابن تیمیہ نے الرد علی المنطق میں جا بجا تحریر کیا ہے: "وان سینا نکلم فی استیفاء الالہیات والنہیات والمعاد والشرائع لحرثیکلم فیہا سلفہ ولا وصلت الیہا عقولہم فانہ استفادہا من المسلمین" ابن سینا نے الہیات، نبوت، معاد، شریعت کے متعلق جو باتیں بیان کیں جو اس کے اسلاف نے نہیں بیان کی تھیں، نہ وہ کتاب اور نہ کا ذہن پہنچا تھا، بلکہ ان باتوں کو ابن سینا نے مسلمانوں سے اخذ کیا ہے، (۱) کتاب الشفاء کے آخر میں نبوت و امامت اور عقیدہ بعیت وغیرہ کی بحثیں ستر یا پانچ ابن سینا کی ایجاد ہیں، ارسطو کی کتابوں میں ان کا کہیں تہ نہیں،

(۲) اثبات فاعل پر جو یہ دلیل اس نے قائم کی ہے کہ عالم ممکن ہے اور ممکن کے موجود ہونے کے لیے کوئی مرجع ہونا چاہیے وہ خدا ہے، اس دلیل کے متعلق ابن رشد کا بیان یہ ہے کہ ابن سینا نے یہ معتزلہ سے اخذ کیا ہے، وہو طریق اخذہ من المتکلمین اس کے بعد آگے چل کر دکھایا ہے کہ معتزلہ کے نزدیک اس دلیل کی بناء کیا ہے اور شاعرہ اور ابن سینا نے اس میں کیا ترمیم کی ہے،

(۳) ابن سینا پہلا شخص ہے جس نے فلسفہ کی کتابوں میں معجزات و کرامات کی حقیقت سے بحث کی ہے، چنانچہ کتاب الاشارات میں خاص اس بحث پر ایک عنوان قائم کیا اور ثابت کیا کہ اصول عقلی سے یہ ممکن ہے کہ کوئی بالکمال ایک مدت تک ترک غذا کر دے، یا غیب کی چیزیں بتائے، یا دھار سے پانی برسائے وغیرہ وغیرہ، ابن رشد کہتا ہے کہ یہ سب باتیں ابن سینا نے مسلمانوں سے اخذ کی ہیں،

اما الکلام فی المعجزات فلیست للقدر بل لفلذقل^۱ معجزات کے بارے میں قدر و فلاسفہ سے کوئی قول منقول نہیں، آگے چل کر کہتا ہے،

واما حکاہ فی اثبات ثلاث عن الفلاسفۃ معجزات کے اسباب جو غزالی نے بیان کیے ہیں اول کا دہا میں

فہما قول لا اعلم احدا قال به الا کوئی قائل نہیں ہے، صرف ابن سینا نے ان مسائل پر

ابن سینا۔

بحث کی ہے،

۴۴) ابن سینا نے کتاب الشفا کے آخر میں خاص ایک عنوان مقرر کیا ہے اور اس میں بحث کی ہے کہ
اکمال لوگوں کو غیب کی باتیں کس طرح معلوم ہو جاتی ہیں اور بعض لوگ متجانب الدعوات کس وجہ سے ہوتے
ہیں وغیرہ وغیرہ، اس بحث میں اس نے عقول مجردہ کو ملائکہ علیہ یا ملائکہ مقررین قرار دیا ہے، اور نفوس سموات کو
ملائکہ سمادیہ، اور اسی طرح لوح و قلم کی حقیقت بتلائی ہے آخر میں روایاتی حقیقت یہ بتلائی کہ انسان کو نفوس سموات سے جو تمام کلیات
و جزئیات کے عالم ہیں، اس وجہ اتصال ہمہ وقت حاصل رہتا ہے، مگر کار و بار کی مشغولیت میں ہماری توجہ اس
جانب سے ہٹتی رہتی ہے، لیکن جب ہم پر خواب شیریں کی حالت طاری ہوتی ہے تو اس استعداد کا ظہور ہونے
لگتا ہے، اور غیب کی سچی باتیں ہم کو معلوم ہو جاتی ہیں، وحی کی حقیقت وہ یہ بتاتا ہے کہ نبی کی قوت نفسیہ عام
انسانوں سے ترقی پذیر ہوتی ہے، اس بنا پر حالت غفلت میں بھی نفوس سموات سے ہر دم اس کے نفس کا اتصال
قائم رہتا ہے، ابن رشد ان مسائل کے متعلق کہتا ہے،

واما ما قيل في هذا الفصل في سبب السمع والوحي ففهما شئان تفرج بينهما ابن سینا واداء
القدماء في ذلك غير هذا الراي غزالی نے اس فصل میں روایات اور وحی کی حقیقت جو
بیان کی ہے وہ صرف ابن سینا کی رائے ہے، باقی
قدار اسکے خلاف ہیں،

ایک اور موقع پر کہتا ہے،

واما ما حکاه في الروايات عن الفلاس فلا غزالی نے وحی و روایات کی جو حقیقت بیان کی ہے وہ
صرف ابن سینا کی رائے ہے، قدما سے اس رائے میں
ایک حرف متغولی نہیں،

کتاب انشاء میں ابن سینا نے ان مسائل پر جس طرح بحث کی ہو اس کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ ابن سینا نے زیادہ تر خیالات باطنی فلاسفہ سے اخذ کیے ہیں، اس کا باپ باطنی تھا اور ابن سینا کا خود اپنا بیان یہ ہے کہ بچپن میں جب میرے باپ اور چچا نفس و عقل کے مسائل میں باطنیہ کے اصول سے بحث کیا کرتے تھے تو میں توجہ سے سنا کرتا تھا،

غرض ابن سینا نے مکمل طور پر فرق اسلام سے نفس مسائل اخذ کر کے فلسفہ میں اس طرح گھلا ملا دیئے کہ فلسفہ کی شکل و صورت کچھ اور ہی ہو گئی، اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ امام رازی اور امام غزالی نے فلسفہ کی رو میں جو کچھ لکھا اس کا رخ زیادہ تر ان مسائل کے جانب تھا، جو تواتر ابن سینا کے ایجاد تھے، اس کے علاوہ امام غزالی نے فلسفہ کے طرز پر علم کلام کی جو کتابیں لکھی ہیں، مثلاً مفسنون صغیر و کبیر و جوابہ لقرآن وغیرہ، ان میں نبوت، وحی، الہام، رؤیا، عذاب، ثواب، معجزات، کی حقیقت کی جو تشریح کی ہو وہ تواتر ابن سینا اور فارابی سے ماخوذ تھی، اور گویا اس طور پر ان مسائل نے ایک طرح کی مذہبی اہمیت بھی حاصل کر لی،



حصہ سوم

فلسفہ ابن رشد کی تاریخ

باب اول

فلسفہ ابن رشد اور پکے یہودیوں میں

(۱) اسپین کے یہودی، اسپین کے یہودیوں کی اقامت گزینی، اسلامی فتوحات کے بعد عربوں اور یہودیوں کا میل جول، یہودیوں میں عربی زبان کی عام اشاعت، یہودیوں کا فلسفہ، عربوں کی وساطت سے یہودیوں میں فلسفہ ارسطو کی اشاعت، ابن جبرول اور اوس کا فلسفہ،

(۲) موسیٰ بن میمون اور اوس کے تلامذہ، موسیٰ بن میمون کی سوانح عمری، ابن میمون اور ابن رشد کے تعلق ملذذ کی روایت اور اوس پر نقد، ابن رشد سے اوس کا اتحاد خیال اور اوس کے اسباب، تشکیل اور ابن میمون، ابن میمون کا مذہب تعطیل، ابن میمون کا فلسفہ اور فلسفہ ابن رشد سے اس کی مطابقت، ابن میمون کا شاگرد رشید یوسف بن یحییٰ،

ابن رشد کے ساتھ اس کی عقیدت کا حال، میونی فلسفہ کے خلات مذہبی طبقہ کی عام شورش،
 (۳) **عبرانی تراجم کا دور**، اسپین سے یہودیوں کا ترک وطن، عبرانی زبان کے زندہ
 کرنے کی تحریک اور اس کے اسباب، دور اول کے مترجمین اور اس دور کے ترجموں کی خصوصیات
 خاندان ابن طیبون، شمویل ابن طیبون اور موسیٰ ابن طیبون، اس دور کے دیگر مترجمین، ترجمہ کا
 دور ثانی، کالونیم بن کالونیم اور اس دور کے دیگر مترجمین، چودھویں صدی عیسوی، لادوی بن
 جرسن اور موسیٰ انار بونی، آخری فیلسوف الیاس بن سچو، سولہویں صدی عیسوی اور یہودیوں بن
 فلسفہ کی مخالفت کی تحریک، یوسف ابو اور موسیٰ مشینو، اسپینوزا اور فلسفہ جدید،

(۱)

اسپین کے یہودی

مسلمانوں میں یون تویشمار فلاسفہ گذرے ہیں، مگر ان میں دو فلسفی بہت مشہور و مکینام ہوئے، ایک
 ابن سینا اور دوسرا ابن رشد، ابن سینا نے مشرق پر غلبہ حاصل کیا اور ابن رشد نے مغرب پر، جس زمانہ میں
 مشرق کے علماء ابن سینا کی شرح و تفسیر میں مشغول تھے عین اسی زمانہ میں ابن رشد افسر و علمی انجمنوں
 کے صدر تشرین و رہنما کی حیثیت سے مغرب میں شہرت حاصل کر رہا تھا، یہ داستان جتنی زیادہ طول و طویل ہو اسی قدر
 دلچسپ ہو، اسلئے کہ یورپ میں فلسفہ ابن رشد کی تاریخ درحقیقت اس زمانہ کی یادگار ہے جب یورپ مسلمانان
 اندلس کے فیوض سے مستفیض ہو کر اپنے نظام حیات کے ہر شعبہ میں اصلاح کے لیے سیکل تھا، یہ تاریخ اسلئے
 اور بھی زیادہ دلچسپ ہے کہ اس سے مسلمانوں کے اس قدیم و طویل کا پتہ لگتا ہے جس نے یورپ میں عظیم نشان
 انقلاب پیدا کر دیا، ابن رشد کا فلسفہ جیسا کہ ابواب سابقہ سے ظاہر ہوتا ہے مبادی حیات پر عقلیت کے

زنگ میں بحث کرتا ہوا عقلیت کی ترقی کا یہ خاصہ ہے کہ اوس کی روشنی کے سامنے ادعاء و حکم اور تصبات و قہمات کی تاریکی غائب ہو جاتی ہے، اس بنا پر فلسفہ ابن رشد کی عام اشاعت کا لازمی نتیجہ یہ تھا کہ یورپ کے نظام تمدن میں عظیم الشان انقلاب پیدا ہو گیا،

لیکن قبل اس کے کہ یہ فلسفہ یورپ میں اشاعت پذیر ہوتا اسپین کے یہودی اس کا شکار ہوئے، اسپین میں اسلامی فتوحات کے پہلے سے یہودی کثیر تعداد میں آباد تھے، سب سے پہلے مسطیفیہ کے عربوں نے فرما کر دیا کہ روین نے اپنے عہد حکومت میں ۵۰۰۰۰ لاکھ یہودیوں کو اپنے رقبہ حکومت سے جلا وطن کر کے اندلس میں آباد کر لیا تھا، عیسائیوں کو یہودیوں سے جو قبض و عداوت تھی اس کی بنا پر ان ہمیں غریب و طغون کے اپنے حاکموں سے اس کے سوا اور کس بات کی امید ہو سکتی تھی کہ وہ ان کے معاملہ میں کبھی عدل و انصاف روا نہ رکھیں گے، چنانچہ جلا وطنی کے وقت سے لیکر اسلامی فتوحات کے وقت تک ۹۰ ہزار یہودیوں کو زبردستی بپتسمہ دیا جا چکا تھا، اور پھر محض اسی پر اکتفا نہیں کی گئی بلکہ اس بات پر بھی وہ مجبور کئے گئے کہ معاشرت و رسم و رواج میں بھی جو سچ کے احکام کی پیروی کریں، اس جو نظم کا نتیجہ یہ تھا کہ یہ سرزمین اس بد قسمت قوم کے لئے دوزخ کا نمونہ بنی ہوئی تھی، لیکن عربوں کے پہنچنے ہی ملک کی حالت میں عظیم الشان انقلاب پیدا ہو گیا، مسلمان جنرل کے فرمان کے بموجب عیسائیوں اور یہودیوں کو شہری حقوق عطا کئے گئے، اور اسی سلسلہ میں نہ صرف یہودیوں کو آزادی حاصل ہوئی، بلکہ عربوں کے اس روادارانہ طرز عمل کا نتیجہ یہ ہوا کہ اندلس کی تمام قوموں میں ایک مساوات پیدا ہو گئی، یہاں تک کہ یہ میل جول اتنا بڑھا کہ آپس میں شادی بیاہ تک ہونے لگا، عربوں نے اپنے ابتدائے عہد حکومت میں بہت جلد ان زمینوں کو میدان کر دیا جو روین کے عہد حکومت میں رعایا سے زبردستی چھین کر خالصہ بنائی گئیں تھیں، جو خاندان ملک سے بھاگ کر چلے گئے تھے وہ فوراً بلائے گئے، لیکن باوجود اس کے ملک کی عام آبادی افسوسناک حد تک جو گر گئی تھی اس کی

کرسچن کسی طرح پوری نہ ہوئی تو بحجوری افریقہ اور ایشیا سے نو آبادیوں کو اندلس میں بسائے گئے، چنانچہ عرب اور بربری قبائل کے ساتھ چچاس ہزار یہودی بھی دیگر مالک سے آکر یہاں آباد ہوئے، اور فرغت کے ساتھ بسر کرنے لگے، ان تمام باتوں کا نتیجہ یہ ہوا کہ شہروں کی چہل پہل اور رونق پہلے سے دو بالا ہو گئی، چنانچہ صرف قرطبہ کی آبادی اس زمانہ میں ۱۰ لاکھ سے اوپر ہو گئی تھی،

اندلس کی تمام قوموں میں میل جول پیدا ہو جانے سے ایک بڑا فائدہ یہ ہوا کہ ادب و لٹریچر اور علوم و فنون کی عام اشاعت و ترقی کے ساتھ ساتھ عربی زبان کا دائرہ بھی وسیع ہوتا جاتا تھا و سبب یہ کہ صدی عیسوی میں اندلس کی تمام اجنبی قوموں میں جو میل جول اور باہمی ارتباط پیدا ہو گیا تھا، اس کی نظیر اس زمانہ میں بھی مشکل سے کسی ملک میں دستیاب ہو سکیگی، عیسائی یہودی اور مسلمان تمام قومیں ایک ہی زبان میں بات چیت کرتی تھیں، ایک ہی زبان کی نظموں اور راگوں سے اپنے کلام میں حسن پیدا کرتی تھیں اور ایک ہی قسم کے علوم و فنون سے اپنی دماغی ترقی میں اضافہ کرتی تھیں، وہ تمام اختلافات جو باہمی ارتباط میں رخنہ پیدا کرتے ہیں یکسر مٹ گئے تھے، اور تمام قوموں میں ایک مشترک تمدن پیدا ہو گیا تھا، جس کے زیر سایہ تمام قومیں ایک ہی غرض و مقصد کو گویا انجام دے رہی تھیں، قرطبہ کی مسجد میں ہزاروں لاکھوں طالب علموں سے بھری ہوئی تھیں جہاں فلسفہ اور سائنس کی تعلیم ہر قوم کے طلبہ حاصل کرتے تھے،

”قرطبہ کو اپنے نزہت افزا باغوں اور عالیشان قصور و محلات کے لیے مشہور تھا، لیکن تمدن کی اعلیٰ شاخوں میں بھی اس کا رتبہ و استحقاق کچھ کم نہ تھا، مادی تہذیب کے ساتھ دماغی تہذیب بھی ترقی پر تھی، قرطبہ اپنے پروفیسروں اور کاجون کی بدولت یورپ میں علوم و فنون کا مرکز بن گیا تھا، جہاں تحصیل علم کے لیے یورپ کے ہر ایک خطہ سے طالب علم آمنڈ آمنڈ کرتے اور یہاں کی اعلیٰ سوسائٹی کے فیوض و برکات سے متمتع ہو کر اپنے اپنے ملکوں کو واپس چلے جاتے، اس کے علاوہ ادب و لٹریچر کی بھی اتنی گرم بازاری تھی

کہ معمولی بات چیت میں نظرون کا استعمال ہر شخص کرنے لگا تھا، یورپ جہاں اس عہد میں شعر گوئی معیوب خیال کی جاتی تھی، اندلسی عربوں ہی کی بدولت اس فن سے آشنا ہوا، عربی قصائد اور غزلین اس کثرت سے زبان پر چڑھ گئی تھیں کہ شمالی اسپین کے وحشی عیسائی باشندے بھی عربوں کے دیکھا دیکھی اور بھین کے طرز پر اپنی وحشی زبان میں شعر گوئی کرنے لگے تھے، خلفاء سے لیکر معمولی درجہ کے ملاحوں تک میں شعر گوئی کا مذاق اُتانا بڑھا ہوا تھا کہ بات بات میں گویا پھول جھڑتے تھے، دسویں صدی سے عربی زبان نے اندلس میں مادی زبان کی حیثیت پیدا کر لی تھی، یہاں تک کہ عیسائی بشارت تک عربی زبان میں تصنیف ہو گئی کہنے لگے تھے، اور یہودی جنہوں نے سب سے زیادہ عربی کا اثر قبول کیا تھا، وہ عربی کو اپنی مائے ناز زبان سمجھتے تھے، چنانچہ اندلس کے یہودیوں میں ابراہیم بن سہل نہایت نامور شاعر گذرا ہے، اس قبیلہ کا رہنے والا تھا اور ابوعلی اشلوبی اور ابن الدباج سے جو اندلس کے مشہور شعراء اور لغوی ہوئے ہیں ادب و لٹریچر کی تعلیم حاصل کی تھی، بعد کو شاید مسلمان ہو گیا تھا، اس کے کلام میں بھی اسلام کا رنگ زیادہ نمایاں ہے، اس کے علاوہ نسیم یہودی اندلس کا دوسرا یہودی شاعر گذرا ہے، یہ دونوں اندلس میں عربی زبان کے بلند پایہ شاعر شمار کیے جاتے تھے، عربی ادب کا ذوق ملک میں اتنا متقی کر گیا تھا کہ یہودی عورتیں بھی عربی زبان میں شاعری کرتی تھیں، چنانچہ قسمو نہ بنت اسماعیل مشہور یہودیہ شاعرہ گذری ہے، یہودیوں سے عربوں کے میل جول کا بڑا سبب یہ تھا کہ مذہب کی طرح دونوں کا لٹریچر بھی تقریباً یکساں مذہبی روایات اور اون کی تحریری یا زبانی تفاسیر و شروح پر مشتمل تھا، اسلامی فتوحات کے پیشتر یہودیوں میں ایک طرح کا فلسفہ رائج تھا جس کو فلسفہ قبائلیہ کہتے ہیں، اس کی ماہیت یونانی فلسفہ سے بالکل مختلف تھی، یونانی فلسفہ کی بناء پر عقل انسانی اور اس کے حاصل کردہ معلومات پر تھی، لیکن یہودی فلسفہ کے نزدیک معلومات وحی و الہام اور مذہبی روایات تھیں، یعنی اون کے معلومات کی انتہا یا تو خود

توراة پر ہوتی تھی، یا علمائے سلف کے اقوال و روایات پر، اور گو بعض فلاسفہ اس بات کی کوشش ضرور کرتے تھے کہ عقل سے حاصل کردہ معلومات کی آمیزش مذہبی روایات سے نہ ہونے پائے، لیکن اول تو اس احتیاط کا استعمال کم ہوتا تھا، دوسرے قوم یہود کو کسی ایسی بات پر اطمینان بھی نہیں ہوتا تھا جس کی بنا مذہبی روایات پر نہ ہو، اس کا نتیجہ یہ تھا کہ جو امور محض عقل سے دریافت ہو سکتے ہیں، ان پر وہ بجائے عقلی دلیلوں کے مذہب سے استدلال کرتے تھے، اور عجیب و غریب تشبیہ و استعارہ کے پیرایہ میں ان کو ادا کرتے تھے،

یہودیوں کے اس مذہبی طرز کے لٹریچر سے عربوں کے لٹریچر کو بہت زیادہ مشابہت تھی، یہی سبب تھا کہ یہودیوں نے عربوں کے اثر کو ہر ملک میں تقریباً بہت جلد قبول کر لیا، نیز عربوں نے بھی اس بدقسمت قوم کو تقریباً ہر ملک میں اپنے سائے عاطفت میں لیلیا، چنانچہ عربوں کے سائے عاطفت میں آکر یہودی قوم میں ایک نئی علمی روح پیدا ہوئی جو سیاسی حوادث کی بدولت ایک عرصہ سے مردہ ہو گئی تھی، دسویں صدی میں بغداد کے قریب بمقام سورافلسفہ کے ایک نئے کالج کا سنگ بنیا درکھا گیا جس کا بانی مشہور رابی سعادیا تھا، فلسفہ کے اس نئے اسکول نے عربی اثر کو جلد قبول کر کے یہودی قدیم فلسفہ کے بجائے ارسطو کے فلسفہ متشائیہ کا درس دینا شروع کیا، اسپین میں حکم کے مشہور طبیب حصدے ابن اسحق نے پہلے پہل اس نئے فلسفہ کی اشاعت کی اور گونذہبی گروہ میں سے سلیمان بن ابراہیم نے اس نئے فلسفہ کے خلاف فتویٰ بھی شائع کیا، لیکن یہ مخالفانہ کوششیں اس نئے فلسفہ کا کچھ نہ بگاڑ سکیں، بلکہ بجائے اس کے یہودیوں میں ارسطو کی عظمت بالاتفاق تسلیم کر لی گئی، یہاں تک کہ گیارہویں صدی عیسوی میں ارسطو کا فلسفہ اسپین کے یہودیوں میں اس قدر اشاعت پذیر ہو گیا تھا کہ مذہبی طبقہ کو بھی اس کے سامنے تسلیم خم کرنا پڑا، چنانچہ رابی ابن اسحق اس گروہ میں ایک نہایت

مشہور فلسفی ہوا ہے جس نے ”آراء الحکماء“ کے نام سے ایک نہایت مستند تصنیف اپنی یادگار چھوڑی ہے،
ابن جبرول جو ابن باجہ سے ایک صدی پیشتر گذرا ہے سین کا بہت مشہور یہودی فلسفی تھا، یہ
ماتہ میں فلسفہ میں پیدا ہوا اور فلسفہ میں مرگیا، اس کی تمام تصنیفات تقریباً عربی میں ہیں، چنانچہ
اس کی ایک تصنیف ”میںوع الحیاء“ یورپ میں بہت مشہور ہے جس کا عبرانی کے علاوہ متعدد زبانوں
میں ترجمہ ہو چکا ہے، اہل عرب اس کے فلسفہ سے بہت کم واقف ہیں، ابن باجہ تو ابن جبرول کا نام تک
نہیں لیتا، البتہ ابن رشد ”عقل“ کی بحث میں ابن جبرول کے حوالے دیتا ہے، لیکن معلوم ہوتا ہے کہ اس کو
ابن جبرول کی اصل کتاب ”میںوع الحیاء“ دستیاب نہیں ہوئی،

ابن جبرول کے متعلق مؤرخین یورپ میں اختلاف ہے کہ اس کو فلسفہ کے کس گروہ میں شمار کیا جائے،
مؤرخین میں یا تو یونانیوں میں، لیکن ”میںوع الحیاء“ کے مطالعہ کے بعد اس اختلاف کی گنجائش نہیں رہتی،
اس کے فلسفہ کی ابتدا تو فطرت سے ہوئی ہے، مگر آخر میں وہ وحدت الوجود کا قائل ہو جاتا ہے، اس کے
فلسفہ کا حاصل یہ ہے کہ عالم میں متضاد قوتیں ہیں، مادہ اور روح جن کو دوسرے لفظوں میں میوے اور
صورت بھی کہتے ہیں، لیکن یہ دو متضاد نوعین حقیقت ایک جنس علی کے اندر داخل ہیں جس کو وہ مادہ
عامہ کہتا ہے، تو گویا اس طرح ہر ساری کائنات ایک متحد و مربوط نظام سے عبارت ہے جس کی تخلیق مادہ
عامہ سے ہوئی ہے، اس مربوط نظام میں اشیاء عالیہ اشیاء سفلیہ کی علت ہیں مثلاً عقل نفس ناطقہ کی علت
اور وہ نفس حسّی کی، اور اسی طرح علی الترتیب، یہی مادہ عامہ ہے جس کو ابن رشد ”عقل عام“ سے تعبیر
کرتا ہے اور جس کو وہ ساری کائنات میں ساری دوا کرتا ہے، ابن رشد نے حقیقت یہ مسئلہ ابن جبرول
سے اخذ کیا ہے اور اسی بنا پر وہ اس بحث میں ابن جبرول ہی کے حوالے بھی پیش کرتا ہے، گو ابن جبرول
کے بعد اس کی تصنیفات کی وقعت کو نہ جہی گروہ نے ہی گھٹانا چاہا، لیکن وہ اس ذریعہ سے یہودیوں میں

فلسفہ ارسطو کی اشاعت کو نہ روک سکے، ابن جبرول پر یہودیوں کے جدید فلسفہ و مشابہت کا دور ختم ہو گیا، اور اس کے بعد گیارہویں صدی عیسوی میں موسیٰ بن میمون پیدا ہوا جو ارسطو کے ساتھ ساتھ فلسفہ ابن رشد کا بھی علمبردار تھا اور اس طرح اس نے اسپین کے یہودیوں میں ایک نئے غلو ط فلسفہ کا سنگ بنیاد رکھا تھا جس کو یہودیوں کے اصلی فلسفہ قبائلی سے کوئی مناسبت نہ تھی،

(۲)

موسیٰ بن میمون اور اس کے تلامذہ

موسیٰ بن میمون قرطبہ کے ایک یہودی خاندان میں ۱۱۳۵ء میں پیدا ہوا، یہودی اس کی بڑی غفلت کرتے تھے، عنفوان شباب میں اس نے تالمود بابل اور تالمود یروشلم کی تشریح لکھیں جن کے باعث یہودی اس کو اپنا سر تاج سمجھنے لگے، ایک عرصہ تک اندلس میں رہا، لیکن جب عبد المؤمن نے اندلس پر یہودیوں کو جلا وطن کیا تو یہ کچھ دنوں مسلمان بنا رہا اور اس کے بعد ترک وطن کر کے مصر چلا آیا جہاں صلاح الدین ایوبی نے اس کو اپنا طبیب خاص بنالیا، ۱۱۶۵ء میں وفات پائی، مؤرخین یورپ مثلاً بروکر وغیرہ اس کو ابن رشد کا شاگرد بتلاتے ہیں، لیکن اس کی مشہور کتاب الدلالہ کے دوسرے اور فون باب میں

۱۱۶۵ء اخبار الحکم و تفسیر صفحہ ۱۲۱، ۱۲۲ء یہ روایت اصل میں لیون افرتی کی ہے، وہ کہتا ہے کہ ابن رشد کے یا مکتب میں موسیٰ بن میمون اس سے فلسفہ کی تعلیم حاصل کرتا تھا، جب اس نے دیکھا کہ ابن رشد کی وجہ سے اس پر بھی عتاب شاہی نازل ہوا چاہتا ہے تو وہ مصر بھاگ گیا، لیون کی روایت یورپ میں مشہور ہو گئی اور چونکہ ابن میمون ابن رشد کا معتقد اور اس کے بعض خیالات سے متفق تھا، بر کو نے لیون کو مستند خیال کر کے اس کو ابن رشد کے تلامذہ کی فہرست میں داخل کر دیا، اس کے بعد یورپ کے ایک دوسرے مستشرق میسینج نے اس پر یہ بات اور اضافہ کی کہ ابن رشد کی دقیقہ خانیہ تفسیر

خود اس کی تصریح صرف اسی قدر ہو کہ اس نے ابن باجہ کے ایک شاگرد سے فلسفہ حاصل کیا ہو، اپنی اس کتاب میں وہ ابن رشد کا نام تک نہیں لیتا، اصل میں ابن میمون کو مصر آ کر ابن رشد سے شیفنگی پیدا ہوئی اور اسی وقت سے اس نے ابن رشد کی تصنیفات کا مطالعہ شروع کیا، چنانچہ وہ ۱۱۹۱ء میں یعنی ابن رشد کی وفات سے تقریباً پانچ سات برس پیشتر قاہرہ سے اپنے ایک عزیز شاگرد یوسف بن یحییٰ کو لکھتا ہے کہ ”میں ابن رشد کی تقریباً تمام شرح ارسطو کو فراہم کر چکا ہوں، صرف رسالہ ”حسن و محسوس“ اب تک دستیاب نہیں ہوا، حقیقت یہ ہے کہ ابن رشد نہایت منصفانہ رائے قائم کرتا ہوا سیلے مجھے اس کے خیالات پسند ہیں۔ لیکن افسوس کہ عدیم الفرستی کی وجہ سے اب تک اس کی تصنیفات کا مطالعہ نہیں کر سکا ہوں۔“

بہر حال خود اس کی تصریح کی بنا پر یہ ضرور ثابت ہوتا ہے کہ وہ ابن رشد سے متحد الخیال تھا اور اس لحاظ سے ابن میمون پہلا شخص ہے جس نے یہودیوں میں فلسفہ ابن رشد کی اشاعت و ترویج کا سنگ بنیاد رکھا، حقیقت میں دونوں کے متحد الخیال ہونے کا پڑا راز یہ ہے کہ فلسفہ میں دونوں کا ماحذ ایک تھا اور دونوں کو ایک ہی دشمن یعنی متکلمین سے مقابلہ درپیش تھا، اس لیے دونوں قدرتا ہر ایک سلسلہ میں ایک ہی

(تقریباً حاشیہ گذشتہ صحت کے اثر سے ابن میمون میدین ہو گیا تھا، ان تمام روایات کی بنیادوں کی روایت پر ہی مگر کیوں کے کلام میں خود تناقض ہے، ایک جگہ وہ لکھتا ہے کہ ابن میمون ابن رشد کا شاگرد تھا، دوسری جگہ لکھتا ہے کہ ابن باجہ کا شاگرد تھا، اور یہ دونوں باتیں بے اصل ہیں، ابن باجہ کا شاگرد تو کسی طرح ہو ہی نہیں سکتا، ابن باجہ کی وفات کے وقت یعنی ۱۱۳۸ء میں ابن میمون صرف تین برس کا تھا، باقی رہی ابن رشد کی شاگردی کی روایت تو وہ سیلے بے اصل ہے کہ ابن رشد کے ایام تکبوت بلکہ اس کے عہد شہرت کے بھی تقریباً تیس برس پیشتر بہمد حکومت عبدالملک من ابن میمون اندلس سے ہجرت کر چکا تھا اور جس زمانہ میں ابن رشد معتبور ہوا اس وقت ابن میمون مصر میں صلاح الدین کا طلبیب تھا،

طرح کے نتیجہ پر پہنچتے تھے اس کے علاوہ فلسفہ قدیم کی بنیاد جن اصول پر قائم کی گئی تھی اور ان میں خود
تغیر و اختلاف کی اتنی گنجائش نہ تھی اور یہی سبب تھا کہ زمانہ قدیم کا فلسفی جب کبھی ان اصول کو تسلیم
کر کے حقائق عالم پر غور کرتا تھا تو وہ ان ہی نتائج پر پہنچتا تھا جن پر اس کے پیشرو پہنچتے تھے، چنانچہ اسی
بنیاد پر ازمنہ متوسطہ میں فلسفہ ایک خاص مجموعہ خیالات کا نام تھا جن کی وضع و ترتیب میں بھی کبھی تغیر
نہیں ہوتا تھا۔

ابن رشد کی طرح ابن میمون نے بھی شکیں یہود پر فلسفہ کے اسطہ سے حملہ کیا ہی، چنانچہ اس نے
الدلائل نام سے ایک کتاب لکھی جس میں مذہب یہود اور فلسفہ میں تطبیق دی ہو، اور ابطال حیز، لا تجزئ
اور تعلیل و خواص اشیاء وغیرہ مسائل میں شکیں کی رد کی ہو، صفات باری کے مسئلہ میں ابن میمون فلاسفہ
سے بھی دو قدم آگے ہو، یعنی وہ موجود اور شئی وغیرہ اعم العام صفات کا بھی اطلاق خدا پر نہیں رکھتا، وہ
کہتا ہے کہ ہم خدا کے متعلق یہ بتلا سکتے ہیں کہ اس سے کون کون اوصاف سلوب ہیں، یعنی ہم یہ کہہ سکتے ہیں
کہ وہ ایسا نہیں ہو اور ویسا نہیں ہو، لیکن ہم یہ نہیں بتا سکتے کہ اس میں کون کون وصف پائے جاتے ہیں،
کیونکہ اگر ہم خدا کے صفات کا ایجابی صورت میں تعین کر دیں تو اس کو خلوقات سے مشابہت ہو جائے گی،
چنانچہ انتہا میں وہ یہاں تک کہتا ہے کہ ہم خدا کو وحدہ لا شریک بھی نہیں کہہ سکتے، کیونکہ وحدت بھی ایک صفت ہے
اور عیسائیوں کے اقا نیم ثلثہ یعنی صفت علم صفت حیاۃ اور صفت ارادہ کی طرح اس کا بھی خدا سے جدا کر لینا
ممکن ہو، موسیٰ بن میمون کا یہ مذہب تعطیل یہودیوں میں اس قدر شاعت پذیر ہوا کہ اس کے بعد سے مغرب کے
تمام یہودی معطلہ ہو گئے، یعنی خدا کے صفات کا انکار کر گئے گئے۔

موسیٰ بن میمون اگرچہ دیگر فلاسفہ یہود کی طرح قدم عالم کا قائل نہ تھا، لیکن باوجود اس کے وہ اس
خیال کو کفر نہیں سمجھتا تھا، کیونکہ اس کے نزدیک توراۃ سے اس کا ثابت کر دینا کچھ مشکل نہیں، عقول کے

مسئلہ میں ابن رشد سے اس کو کچھ زیادہ اختلاف نہ تھا، اس کا خیال تھا کہ عقل مادی عقل مستفاد سے علم حاصل کرتی ہو اور وہ عقل فعال سے انسان کا کمال اوس کی علمی ترقی پر منحصر ہو اور یہی خدا کی اصلی عبادت ہے، علم ہی کے ذریعہ سے انسان اپنی روح کو ترقی دے سکتا ہو، لیکن اس ذریعہ کا استعمال ہر شخص کے بس میں نہیں ہو اسلئے جاہلون اور بے علموں کی ہدایت کے لئے خدا پیغمبروں کو مبعوث کرتا ہو، نبوت بھی ایک انسانی کمال کا درجہ ہو، اور کوئی مافوق العادت قوت نہیں ہو اور چونکہ علم صادق اور حقیقی والہام کا مصدر ایک ہی یعنی عقل فعال اسلئے دونوں کے فیصلے متضاد نہیں ہو سکتے، موجودات میں عقل کی تخری کے متعلق اس کا فیصلہ ابن رشد سے کچھ مختلف ہو، ابن میمون ابن رشد سے زیادہ عقل کی تخری کا قائل ہے حشر و نشر کے مسئلہ میں جو تاویلین اس نے کی ہیں اس سے اس کا اضطراب ظاہر ہوتا ہو اور بحیثیت مجموعی وہ بقائے روح کے عقیدہ کا مخالف معلوم ہوتا ہو،

موسیٰ بن میمون کے بعد اس کا ایک شاگرد یوسف بن یحییٰ بہت مشہور یہودیہ مراکو کا رہنے والا تھا یہودیوں کی جلاوطنی کے زمانہ میں یہ بھی مصر چلا آیا اور موسیٰ کی صحبت سے ایک مدت تک مستفید ہوتا رہا یوسف کو بھی اپنے استاد کی طرح ابن رشد سے بہت عقیدت تھی، چنانچہ ابن رشد کے زمانہ حیات میں اس نے اپنے استاد کو خط لکھا تھا جس کے بعض جملوں سے ابن رشد کے ساتھ اوس کی دلی عقیدت کا اظہار ہوتا ہو،

لکھتا ہو :-

”میں آپ کی عزیز دختر ثریا کو کل پیام نکاح دیا، اوس نے تین شرطوں کے ساتھ میری ناپچیز درخواست قبول کی، ایک یہ کہ بجائے مہر کے میں اپنا دل اوس کے ہاتھ فروخت کر ڈالوں، دوسرے یہ کہ عہد موت پر ہم دونوں قسم کھالیں، تیسرے یہ کہ وہ دوشیزہ لڑکیوں کی طرح مجھ سے ہم آغوش ہونا پسند کرے، چنانچہ نکاح کے بعد میں نے یہ تینوں شرطیں پوری کرنے کی اوس سے درخواست کی، وہ بلا

ملکوت راضی ہو گئی اب ہم دونوں باہمی الفت کے مرنے لوث رہے ہیں، نکاح و وشاہدوں کی بوجھ

میں ہوا تھا ایک تو خود آپ یسے موسیٰ بن میمون اور دوسرا ابن رشد،

یہ خط اوس نے ظرافت آمیز لہجہ میں لکھا ہی ابن میمون کی دختر سے مراد فلسفہ ہے جس کو اوس نے ابن میمون اور ابن رشد سے حاصل کیا تھا،

یوسف نے اپنے خیالات کا اظہار تشبیہ و استعارہ کے لہجہ میں کیا ہی، جمال الدین قفطی اور یوسف سے سکونت حلب کے زمانہ میں بے انتہا دوستی تھی، اس زمانہ کا ایک قصہ جمال الدین نے یوسف کے حال میں لکھا ہے جس سے یوسف کے بعض فلسفیانہ خیالات پر روشنی پڑتی ہے، نیز یہ معلوم ہوتا ہے کہ اپنے خیالات میں وہ ابن رشد سے کما تک متفق تھا،

جمال الدین کہتا ہے کہ ایک دن میں نے یوسف سے کہا اگر یہ سچ ہے کہ بعد مرگ روح کو اس دار فانی کا حال معلوم ہوتا رہتا ہے، تو ہم دونوں یہ معاہدہ کریں کہ ہم میں سے جو کوئی پہلے مرے وہ خواب کے ذریعہ دوسرے کو اجرائے مرگ سے مطلع کر دے، چنانچہ یہ معاہدہ اوس وقت ہم دونوں میں پختہ ہو گیا، اتفاق سے اس واقعہ کے تھوڑے عرصے کے بعد یوسف مر گیا، اب مجھے یہ فکر دامنگیر ہوئی کہ یوسف خواب میں آتا اور آخرت کے حالات سے مجھے اطلاع دیتا، دو برس تک میں انتظار میں رہا، آخر ایک شب اوس کی زیارت نصیب ہوئی، میں نے دیکھا کہ وہ ایک مسجد کے صحن میں بیٹھا ہے اور اُجلے کپڑے پہنے ہے، اوس کو دیکھتے ہی میں نے پرانا معاہدہ یاد دلایا، پہلے وہ مسکرایا اور میری جانب سے منہ پھیر لیا، لیکن میں نے اوس سے اصرار کیا کہ وہ معاہدہ پورا کرنا پڑ گیا، تب مجبور ہو کر کہنے لگا کہ کل کئی میں جذب ہو گیا اور جز جزئی میں رہ گیا، مطلب یہ تھا کہ نفس، کلی عالم کئی میں جا کر لگ گیا اور جسد کا حصہ جزئی ماوہ ارضی میں فکر فنا ہو گیا، یہ گویا سلسلہ انتہا مال و انجذاب نفس کی جانب اشارہ تھا جس کی ابن رشد نے اپنی کتابوں میں بے انتہا حمایت کی تھی،

موسیٰ بن میمون اور اوس کے تلمیذ رشید یوسف کے بعد عام طور پر یہودیوں میں فلسفہ ابن رشد اشاعت پذیر ہو گیا، جس کا نتیجہ یہ تھا کہ مذہب کے جانب سے بے پروائی عام ہوتی جاتی تھی، یہ حالت کچھ مذہبی گروہ میمونوں کے فلسفہ کا دشمن بن گیا، چنانچہ مشہور فلسفہ ابن بارسلونا کے جبرائیل بن سلیمان نے یہ فرمان جاری کیا کہ جو شخص ۲۵ برس کے سن کے پیشتر فلسفہ کی تحصیل میں مشغول پایا جائیگا وہ برادری سے خارج کر دیا جائیگا، چنانچہ اوس وقت سے موسیٰ بن میمون اس قدر بدنام ہو گیا کہ اوس کے خلاف کتابیں لکھنے لگیں، اس شورش میں کیتلانگ، پراونس، اورارگون کے صوبے بہت پیش پیش تھے جہاں عیسائیوں کی حکومت تھی اور باشندے عام طور پر جاہل تھے، میمون نے فلسفہ کے خلاف یہ شورش تقریباً دو صدیوں تک جاری رہی، لیکن جب یہودیوں میں داؤد بن گنجی، ابن فاخرا، یوسف بن کاسبی وغیرہ جیسے فلاسفہ پیدا ہونے لگے تو اوس وقت ابن رشد کے ساتھ یہودیوں کی عقیدت کی کوئی حد نہ رہی اور فلسفہ کے مقابلہ میں مذہبی طبقہ کو کامل شکست ہو گئی،

(۳)

عبرانی تراجم کا دور

موسہ بن کے دور حکومت میں عربوں اور یسائی ریاستوں کے باہمی فیصلہ کن جنگوں سے پریشان ہو کر یہودیوں کے بہت سے تعلیم یافتہ خاندان ترک وطن کے فرانس چلے گئے تھے اور کچھ عیسائی ریاستوں میں جا کر آباد ہو گئے تھے، فرانس اور اسپین کے ان ظلمتکدوں میں ان یہودیوں نے آباد ہو کر علم و فن کی نئی روشنی پھیلانا شروع کی، چنانچہ پراونس، بارسلونا، ساراگوسا، اور نابون، مسیحی

اسپین میں اور انٹیلیوریلون، بیزیر اور اسیلی، فرانس میں ان خاندانوں کی وجہ سے علم و فن کے خاص مرکز بن گئے،

اسلامی اسپین کی علمی زبان عربی تھی اسلئے وہاں عربی سے کسی دوسری زبان میں ترجمہ کرنے کی ضرورت محسوس نہ ہوتی تھی، بلکہ وہاں یہودی بھی عربی زبان میں تصنیف و تالیف کرتے تھے، لیکن جب یہودیوں کا علمی مرکز فرانس اور مسیحی اسپین میں منتقل ہو گیا تو اس وقت یہ ضرورت محسوس ہونے لگی کہ عربی کتابوں کا ترجمہ کسی اور زبان میں کیا جائے، چنانچہ اب اس وقت سے یورپ کے یہودیوں کی علمی تاریخ میں دو متضاد انقلاب پیدا ہوئے

(۱) ایک طرف تو یہودیوں کا فلسفہ فلسفہ ابن رشد میں بالکل ضم ہو گیا، ابن جبرول اور ابن میمون تک پھر بھی یہودیوں کا فلسفہ عربی فلسفہ سے کسی قدر الگ تھا، لیکن فرانس اور مسیحی اسپین میں جو فلاسفہ پیدا ہوئے وہ ابن رشد کے نرے تعلق تھے، (۲) دوسری طرف یہودیوں کو اپنی قدیم مردہ زبان کے زندہ کرنے کا خیال پیدا ہوا، اب تک یہودیوں کی علمی زبان عربی تھی، لیکن فرانس اور مسیحی اسپین میں آباد ہونے کے بجائے اس کے کہ وہ ان ممالک کی مستعمل زبان کو اختیار کر تی اپنی قومی زبان عبرانی میں تصنیف و تالیف کرنے لگے، اس واقعہ سے جو بڑا انقلاب ہوا وہ یہ تھا کہ یہودیوں نے اندلس کا سارا علمی ذخیرہ عربی سے چھین کر عبرانی میں منتقل کر لیا، خاص کر ابن رشد کی صورت تو ایسی بدل گئی کہ اب ابن رشد کے ہم قوموں کو بھی اس کا پہچانا مشکل ہو گیا، یہی یہودی ہیں جنھوں نے ابن رشد کو یورپ میں اتنا مشہور کیا کہ ارسطو کا نام بھی اس کے آگے ماند پڑ گیا، چنانچہ یورپ کے عبرانیوں میں اب تک ابن رشد خاص وقعت کی نگاہوں سے دیکھا جاتا ہے، یہ عبرانی تراجم اب بھی یورپ کے کتب خانوں میں اس کثرت سے موجود ہیں کہ اصل زبان عربی سے بالکل بے نیاز ہو کر صرف انھیں کے ذریعہ عربی فلسفہ کی ایک طول طویل لٹریچر کی دماغی ترقی کی تاریخ کو زیرِ صفحہ ۱۲۰ جلد دوم،

تاریخ مرتب ہو سکتی ہو، خاص کر اب اس وقت اگر کوئی شخص ابن رشد کا مطالعہ کرنا چاہے تو عربی سے زیادہ اس کو عبرانی سے کام لینے کی ضرورت ہوگی اور اگر وہ عبرانی نہیں جانتا تو اصل عربی کی واقفیت اس کے لیے قطعاً یکساں ہوگی، اس سفر اور فرانس کے کتب خانے ابن رشد کی تصنیفات سے معمور ہیں لیکن یہ سارا ذخیرہ ایک ایسی زبان میں منتقل ہو گیا ہے جس کے متعلق ہم یہ بھی نہیں بتلا سکتے کہ ان تصنیفات کا اصلی مصنف ابن رشد ہی اس سے واقف تھا یا نہیں، اپنی زندگی میں ابن رشد کو یہ گمان بھی نہ ہوگا کہ اس کی تصنیفات عربی سے عبرانی میں منتقل ہو کر ایک عرصہ تک مستشرقین اور پُرپ کی دلچسپی کے لیے تاریخی مواد فراہم کرتی رہیں گی، بچا رہا ارسطو جو فلسفہ ابن رشد کا مؤسس اول ہے اس کی کتابیں تو عبرانی میں دو ہی چار موجود ہیں، لیکن ابن رشد کی تلامذہ ارسطو سے کتب خانے معمور ہیں اور کہیں کہیں تفصیلات کے صدقہ میں ارسطو کی بھی کوئی اصل کتاب محفوظ رہ گئی ہے،

دور اول کے مترجمین میں ابن طبیبون کا خاندان بہت مشہور ہے، یہ لوگ اندلس کے باشندے تھے اور لیون میں آکر اقامت پذیر ہو گئے تھے، اس خاندان کا مورث اعلیٰ ابن طبیبون بہت مشہور فلسفی اور علم نباتات اور علم کیمیا میں ماہر تھا، اس کی ایک تصنیف اس وقت تک موجود ہے جس میں اس نے اس بات سے بحث کی ہے کہ سمندر کا پانی سطح ارضی کو جو کاٹتا پھاڑتا نہیں اس کے کیا اسباب ہیں۔ اس مسئلہ پر عبرانی ترجمہ نہایت سلی طور پر کیے گئے ہیں، بعض ترجمے تو اس قسم کے ہیں کہ ادن کو ترجمہ کہنا مشکل ہے، عبرانی کے بجائے اصل عربی لفظ اس کثرت سے استعمال کیے گئے ہیں کہ ترجمہ کی شان بالکل جاتی رہی ہے کہیں کہیں عربی لفظ کے مقابل عبرانی الفاظ بے سوچے سمجھے لاکر رکھ دیے ہیں، اس سے کچھ بحث نہیں کر عربی لفظ کا مفہوم بھی اس عبرانی لفظ سے ادھوتا جا رہا نہیں، بلکہ اکثر جگہ اس طرز عمل کی وجہ سے عبرانی ترجمہ غلط ہو گیا ہے، اکثر جگہ تعریفات صریح و نحو میں عربی کا تفسیر اس کثرت سے کیا ہے کہ پڑھنے والا یہ سمجھتا ہے کہ وہ عربی کتاب پڑھ رہا ہے، بعض ترجمے مثلاً بغیر کتاب لفظ بے بغیر کے یا بشر شرح جمہوریت اور تہافت التہافت مترجمین نے اپنے من سے مشہور کر دیے ہیں اور اسکی وجہ یہ ہے کہ انہیں بہت سے اہل انجیل سے بھی کئے ہیں ان کا اسلوب ترجمہ دوسرے ترجموں سے مختلف ہے، (ان خود ارضیانی) لفظ ویر چلہ دوم صفحہ ۱۰۲، لفظ ویر چلہ دوم صفحہ ۱۰۵

خاندان بن سب سے پہلے شمول ابن طیبون نے آراؤنگار نام ایک کتاب تصنیف کی جو لفظ بلفظ ابن رشد سے ماخوذ تھی، یہی کتاب ہے جس نے عبرانی میں ابن رشد کے ترجمہ کا سنگ بنیاد رکھا، چونکہ اس وقت تک عبرانی میں پوری پوری کتابوں کے ترجمے موجود نہ تھے اسلئے یہودیوں میں اس کو قبول عام حاصل ہوا، لیکن جب پوری پوری کتابیں عبرانی میں ترجمہ ہو گئیں تو اس وقت یہ کتاب نگاہوں سے گر گئی، اسی دور میں ایک اور کتاب کا بھی شہرہ تھا جس کا نام "طلب الحکمتہ" ہے، یہ طلیطلہ کے ایک کامن کپی بن سلامہ کی تصنیف تھی، کچھ بن سلامہ فریڈریک ثنائی کے دربار میں عربی کتابوں کے ترجمہ پر مامور تھا، ۱۲۴۷ء اس کا سن تصنیف ہے،

شمویل کے بعد موسیٰ بن طیبون بہت مشہور ہوا، یہ مستقل تصنیف کے بجائے پورے پورے ترجمے کرتا تھا اس نے عبرانی میں طبیعیات کی اکثر کتابیں ترجمہ کر ڈالیں، موسیٰ کے ہمصر و مترجم اور تھے جن کے نام علی الترتیب ابن یوسف بن فاخو را، اور جبرسن بن سلیمان ہیں، اون میں سے اول الذکر اسپین باشندہ ۱۲۶۶ء میں اس کی ولادت ہوئی، یہ پورے پورے ترجموں کے بجائے شمول کی طرح اپنی تصنیفات میں ابن رشد کے حوالے کثرت سے دیتا تھا، لیکن ثنائی الذکر نے جو شمول طیبونی کا خویش بھی تھا عبرانی ترجمے کثرت سے کیے، اس کی ایک کتاب "باب الحتمہ" بہت مشہور ہے،

خاندان طیبون کے علاوہ فریڈریک کے دربار میں جو یہودی علماء ترجمہ پر مامور تھے اون میں پراؤس کا

ملا امیریل لاٹیریری پیرس کی فہرست کتب قدیمہ سے یہ چہ چلن ہو کہ طیبونیوں کے خاندان میں پہلا مترجم کچھ بن سعید تھا جس نے ابن رشد کی شرح کتب طبعیہ اور مقالہ فی الروح اور مقالہ فی المائیات کا ترجمہ کیا تھا، چنانچہ فہرست میں اون کے ناموں کے مقابل غامضت میں کچھ ہی کا نام مذکور ہے، لیکن بنان کے خیال میں یہ ترجمے کچھ بن سعید کے ہیں، کچھ بنان میں دینی، باسیویسی عیسوی میں عبرانی میں بن شد کی کتابوں کے ترجمہ کرنے کے مطلق ضرورت نہ تھی، ایک اور مشہور مستشرق ڈی لن کی تحقیق میں کتاب طبعیہ کا ترجمہ بنان کے شمول تھا، لیکن بنان کے نزدیک ڈی لن کی تحقیق صحیح نہیں ہے، چنانچہ بنان کی زیادہ تر تصانیف کو نہ صرف بنان کے مصنف اسلئے نہیں بنان ہی کی تصانیف کا

ایک یہودی یعقوب بن ابی مریم بن ابی شمشون بہت نامور مترجم تھا، اس نے فریڈریک کے حکم کے بموجب ۱۲۳۳ء میں ابن رشد کی بہت سی کتابوں کے ترجمے کیے، چنانچہ ایک ترجمہ میں وہ بادشاہ کی بڑی تعریف کرتا ہے اور اپنا یہ خیال ظاہر کرتا ہے کہ شاید مسیح کا نزول اسی کے عہد حکومت میں ہوگا، یعقوب کے جانب ابن رشد کی حسب ذیل کتابوں کے ترجمے منسوب ہیں، شرح منطقیات (جو ۱۲۳۶ء میلہ میں تمام ہوئی) تلخیص منطق، اور تلخیص منطقی (جو ۱۲۳۷ء میں میلہ میں تمام ہوئی)

ان مترجمین کے علاوہ ۱۲۵۹ء میں سلیمان بن یوسف (جو غرناطہ کا باشندہ اور میزریس میں مقیم تھا) نے مقالۃ فی السماء والارض کا ترجمہ شائع کیا، ۱۲۵۸ء میں زکریا بن سحی نے شرح کتاب الطبیعات، شرح کتاب بعد الطبیعات، اور شرح کتاب السماء والارض کے اور یعقوب بن مشیر نے ۱۲۹۸ء میں تلخیص منطق اور ۱۳۰۳ء میں کتاب حیوانات کے ترجمے شائع کیے،

چودھویں صدی سے عبرانی تراجم کے دور ثانی کا آغاز ہوتا ہے، قرون متوسطہ میں پرانے ترجمہ کو استعمال کرنے کے بجائے کسی کتاب کا نئے سرے سے دوبارہ ترجمہ کر ڈالنا زیادہ آسان خیال کیا جاتا تھا، اس بنا پر نئے ترجموں کا سلسلہ برابر جاری رہتا تھا، اس دور کے ترجمے دور اول کے تراجم سے سلاست و روانی اور وضاحت میں زیادہ ممتاز تھے، کالونیم بن کالونیم بن میراس عہد کا پہلا مشہور مترجم ہے، یہ آرس میں ۱۲۵۸ء میں پیدا ہوا، ۱۳۱۲ء میں اس نے پہلے پہل کتاب الطبیعات، کتاب السوسطیقا، اور اتالوطیقا الثانیہ کے ترجمے شائع کیے، اس سے پیشتر یہ کتابیں عبرانی میں ترجمہ نہیں ہوئی تھیں، تین برس بعد ۱۳۱۴ء میں اس نے کتاب ابجد الطبیعات، کتاب الطبیعات، مقالۃ فی السماء والارض، مقالۃ فی الکون والفساد اور مقالۃ فی المائیات، کا ترجمہ کیا، یہ شخص لاطینی زبان سے بھی خوب واقف تھا، چنانچہ ۱۳۲۸ء میں اس نے لاطینی میں کتاب تہافت التہافت کا بھی ترجمہ کیا، اسی کا ہم نام کالونیم بن داؤد ایک اور مترجم تھا جس نے

تہافت التہافت کا عبرانی میں ترجمہ کیا، ابی شمول بن یحییٰ اور تھیوڈور نامی دو مترجم اور اسی عہد میں مشہور ہوئے جن میں سے اول الذکر نے ۱۳۲۱ء میں کتاب الاخلاق اور شرح جمہوریت کے اور ثانی الذکر نے ۱۳۲۷ء میں کتاب الطوبیقا، کتاب الخطایہ، اور کتاب الاخلاق کے ترجمے دوبارہ شائع کیے، ان مترجمین کے علاوہ ابن اسحق، یحییٰ بن میمون، موسیٰ بن طابورا، موسیٰ بن سلیمان، یحییٰ بن یعقوب سلیمان بن موسیٰ الغوری، اس عہد کے مشہور مترجمین ہیں جنہوں نے ابن رشد کی تقریباً فلسفہ کی تمام کتابیں عبرانی میں ترجمہ کر ڈالیں،

غرض چودھویں صدی کے اواخر تک ابن رشد کا فلسفہ تمام یہودیوں میں پھیل گیا، اسی زمانہ میں ایک مشہور فلسفی لاوی بن جرس نامی پیدا ہوا جو یورپ میں لیون ازبکی کے نام سے مشہور ہے، اس نے ابن رشد کے فلسفہ کی وہی خدمت کی جو اس سے قبل خود ابن رشد ارسطو کے فلسفہ کی کر چکا تھا، یعنی ابن رشد کی تصنیفات کی شرح کی اور ان کے خلاصے لکھے، چنانچہ ایک زمانہ میں اس کے خلاصے اس قدر مقبول ہوئے کہ ان خلاصوں سے الگ ابن رشد کی اصل تصنیفات کل سے دستیاب ہوتی تھیں، فیلسوف موسیٰ بن میمون سے بھی زیادہ آزاد خیال تھا، مادہ کے قدیم ہونے کا قائل تھا، تخلیق کا انکار کرتا تھا، اور نبوت کے نسبت اس کا یہ عقائد تھا کہ وہ انسانی قوتوں میں سے ایک قوت کا نام ہے،

لیون بن جرس کے عہد میں ابن رشد اس قدر مشہور ہو گیا تھا کہ کم از کم یہودیوں میں ارسطو کو بھی لوگ بھول گئے تھے اور ارسطو کے بجائے ابن رشد کی تصنیفات کی شرحیں اور خلاصے کثرت سے لکھے جاتے تھے چنانچہ موسیٰ نارہونی نے اسی عہد میں ابن رشد کی تمام تصنیفات کی شرح اور خلاصے کیے جو یہودیوں میں ایک عرصہ تک مقبول رہے،

فلسفہ عقلیت کی اس اتحاد آمیز تحریک سے مذہبی طبقہ اب تک بالکل الگ تھا، لیکن چودھویں صدی کے آخر میں ایک فیلسوف اہرن بن الیاس پیدا ہوا جو یہودی فلسفہ کی طرح نہایت آزاد خیال تھا، اس نے

”شجر الحیاہ“ ایک کتاب لکھی ہے جس میں ابن رشد کا فلسفہ تقریباً بالکل تسلیم کر لیا ہے، ان یہودی حکماء میں سب سے آخر شخص الیاس دیجو تھا جو پیڈواؤنیوزسٹی میں پروفیسر تھا، اس نے بھی ابن رشد کی کتابوں کے کئی خلاصے لکھے، الیاس کے بعد سے یہودی فلسفہ پیڈواؤنیوزسٹی کے فلسفہ مدرسہ میں ختم ہو گیا، چنانچہ اس کے بعد جو یہودی فیلسوف پیدا ہوئے ان کا شمار مدرسین کے زمرہ میں ہوتا ہے،

سولہویں صدی عیسوی میں یہود کے مذہبی علماء نے یہ دیکھ کر کہ فلسفہ مذہب کو تباہ کئے دیتا ہے بڑے زور سے فلسفہ کی مخالفت کی، چنانچہ یوسف البوا، ابراہیم دیباغ، اور اسحق ابراہیل کی سرکردگی میں متکلمین کا ایک گروہ پیدا ہوا جس نے فلسفہ کے مقابل میں عقلی دلائل سے مذہب کی حمایت کی، اور ابی موسیٰ المشنی نے ۳۳۵ھ میں امام غزالی کی کتاب تہافت الفلاسفہ شائع کی جس سے ابن رشد کی مخالفت کا اظہار مقصود تھا اس مذہبی تحریک کے علاوہ بعض اسباب کی بنا پر اس عہد میں افلاطون کا فلسفہ ارسطو کے فلسفہ کی جگہ لینے لگا تھا، چونکہ افلاطون کے فلسفہ کو یہودیوں کے قدیم فلسفہ قبائلیہ سے زیادہ مشابہت تھی اس لیے یہودیوں میں اس فلسفہ کے رواج کا نتیجہ یہ ہوا کہ ابن رشد کا زور کم ہونے لگا تا آنکہ آخر میں اسپینوزا نے جو زمانہ حال کے فلاسفہ میں شمار کیا جاتا ہے یہودیوں کے قدیم فلسفہ اور کاتھسین فلاسفی (ڈیکارٹ کے فلسفہ) کو غلط کر کے ایک جدید فلسفہ کا سنگ بنیاد رکھا، اسپینوزا یہودیوں کا آخری فلسفی تھا، اس کے بعد جو فلاسفہ پیدا ہوئے ان کا شمار بلا امتیاز مذہب زمانہ حال کے فلاسفہ میں ہے، جن کے اصول قدیم فلسفہ سے بالکل مختلف ہیں،



باب دوم

یورپ میں فلسفہ ابن رشد کی تاریخ

(۱) عربوں اور اہل یورپ کے ابتدائی علمی تعلقات - ازمذہ متوسطہ میں

اہل یورپ کا عقلی علمی انحطاط، اندلس کے عربوں کی علمی نفسیت، صلیبی لڑائیاں اور اولیٰ کے نتائج، یورپ میں عربی لٹریچر کی اشاعت کے اسباب، پوپ جبربرٹ اور اندلس میں اوس کی تحصیل علم کا حال، فرانس کے تعلیم یافتہ یہودی، یورپ کے باشندوں پر اون کا اثر اور اس کے اسباب، یہودیوں کے کالج اور یونیورسٹیاں، دور اول کے مترجمین اطلیطلہ کا دارالترجمہ، فرڈریک دوم شہنشاہ جرمنی، اوس کی آراؤنیائی اور بدعقیدگی، عربی علوم و فنون اور اون کی اشاعت کی جانب اوس کا فطری میلان، عرب علماء سے اوس کے تعلقات، ابن سینا اور رسائل صلیبیہ کی تصنیف، ابن رشد کے اگلے مترجمین، میکال اسکات اور ہرمین ایلامنڈ، طبی تصنیفات کے ترجمے،

(۲) اسکولاسٹک فلاسفی اور ابن رشد کا فلسفہ، اسکولاسٹک فلاسفی کی وجہ

تسمیہ، اوس کی اہمیت، جان ارنجیڈا اور اوس کا فلسفہ، امورعی اور ڈیوڈ، ابن رشد کے ابتدائی عہد شہرت کے متعلق مستشرقین کے خیالات اور اون پر نقد، اصلی تحقیق، مذہب خارجیت و اہمیت میں ابن رشد کا اثر، فرانسیسکن فرقہ، الگرڈ رہیس اور جان ویلر وٹیل، راجر بیکن اور اوس کی سوء فہمی

اس کے بعض فلسفیانہ خیالات، ابن رشد کی نسبت اس کا ماہانہ اظہار خیال، ڈنس اسکوش پیرس

یونیورسٹی، ساراجون اور پیرس یونیورسٹی کے باہمی مشاجرات،

(۳) پیڈوالیونیورسٹی - پیڈوالیونیورسٹی کے خصوصیات، بطرس و ابانورین ڈی جانڈان

فراربانو، پیڈوالے دیگر پیردان ابن رشد، ابن رشد کے نئے ترجموں کا دور، پیڈوالین ابن رشد

کی شہرت کا دور آخر، زراہیلا اور کریونی، کاسلین اور وینی کریونی کے بعد کے فلاسفہ متعلق بعض

موضوعین کی رائے اور اس پر نقد،

(۱)

عربوں اور اہل یورپ کے ابتدائی علمی تعلقات

کتاب کے ابتدائی حصہ میں یہ معلوم ہو چکا ہو کہ ابن رشد کے ساتھ اس کے ہم مذہبوں نے کیا سلوک کیا تھا، حاسدوں نے اس کے خلاف کتنی گہری سازش پیدا کی تھی اور اس سازش کی بدولت اس کو کیا کیا مصیبتیں جھیلنا پڑی تھیں، لیکن اب اس داستان کا سلسلہ یہاں تک پہنچتا ہو کہ اس کی موت کے بعد یورپ میں اس کی کتنی قدر ہوئی اور اس کی تصنیفات نے یورپ کی دماغی حالت میں کتنا بڑا انقلاب پیدا کیا، یہ ایک بہت بڑی داستان ہو جو دلچسپ تاریخی و اصلاحی مواد کے علاوہ اپنے اندر اعتبار و نصیحت کے بیش بہا ذخائر خفی رکھتی ہو، اس داستان سے ایک طرف تو اس سوسائٹی کی دماغی حالت کا اندازہ ہوتا ہے جو ایک عرصہ تک منازل ترقی طے کرنے کے بعد انحطاط اور عقلی جمود کے تنگ و تاریک غاروں میں گرتی جاتی ہو، اس کے تمام قوائے دماغی نش ہو گئے ہیں، اس کے افراد کی دماغی حالت پست ہو گئی ہے، اگرچہ نیک شباب کا اثر ابھی پوری طرح زائل نہیں ہوا ہوا اس لیے بعض افراد کی قوت عزیمت اور قوت اجتہاد

ذریعہ اس کی دماغی قوتیں ابھرنے اور جست کرنے کی کوششیں کرتی ہیں، لیکن سوسائٹی اپنی پست دماغی
 اور کورانہ تعصب کی وجہ سے اس حالت پر ہنچکئی ہو کہ ان زیر خاک چنگاریوں کو ہوا دیکر نہ تو شعلوں میں
 انتہاب پیدا کر سکتی ہو اور نہ ان شعلوں کی دہیمی دہیمی روشنی سے جلب ضیا کر سکتی ہو، نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ
 یہ مخفی طاقتیں بھی جو اب دسے بٹھتی ہیں چھٹی صدی ہجری میں بعینہ ہی حالت مسلمانوں پر طاری تھی،
 اون کے لباس کُن کے تار ایک ایک کر کے الگ ہو رہے تھے، اور اون کی پست دماغی اس حد تک
 پہنچ گئی تھی کہ امام غزالی یا ابن رشد کی اصلاحی تصنیفات وہ علانیہ نفرت و اعراض کرنے لگے تھے،
 لیکن دوسری طرف ایک اور سوسائٹی کا مرتعہ پیش نظر ہوتا ہے جس کی پست دماغی اور سطح خلاقی
 کو انتہائے زوال کو پہنچ گئی ہے، تاہم اس کے سینے کسب و کمال اور جلب منافع کی تمناؤں سے معمور ہیں، اور
 کسب و عمل کی خواہش اوس کے تاجِ فضیلت کا طرہ نبی ہوئی ہو، یہ قوم اُٹھتی ہے، تعصب و تقلید کے لباس کُن
 اُتار دیتی ہو، اور دوسری قوموں کے خزانہِ فضیلت کو بٹور کر اوس میں سے جو اہر ریزے تلاش کرنے لگتی ہو،
 ازمنہ متوسطہ میں جبکہ مسلمانوں کا آفتاب ترقی نصف النہار پر پہنچ چکا تھا تمام یورپ میں گھٹاؤ
 اندھیرا چھایا ہوا تھا، روم کی جہالت امیز بت پرستی نے مذہب عیسوی کی قلبِ اہمیت کر دی تھی اور
 مسیحیت کی جہالت نے فلسفہ کو بھی تباہ کر ڈالا تھا، متکلمین مذہب عیسوی نے جو کسی قدر فلسفہ سے بھی واقف تھے
 سب سے بڑی ستم ظریفی یہ کہ اپنے غلط دعویٰ کے اثبات میں فلسفہ سے دلائل پیش کرنے لگے، شہنشاہ
 قیصر و سس کے زمانہ میں مصر کا عظیم الشان بطلموسی کتب خانہ "سروپین" ایک مذہبی بڑے میں تباہ ہو گیا تھا، ہائی
 پیشہ جو مصر میں یونانی فلسفہ کی آخری معلم تھی اسکندریہ کے بشپ سائمرل کے فرمان کے بموجب محض اس بنا پر
 قتل کی گئی کہ عیسائیت کے مقابلہ میں وہ ارسطو کے فلسفہ کی اشاعت کرتی تھی، اس ہولناک واقعہ کے بعد سے
 کچھ آپ سے آپ اور کچھ جہاں پادریوں کی متعصبانہ کارروائیوں کی بدولت فلسفہ کی تعلیم بالکل بند ہو گئی،
 مصر میں فلسفہ میں یہ اعلان کر دیا گیا کہ جو شخص فلسفہ کی تعلیم میں مشغول پایا جائیگا اوس کو سخت سزا دی جائیگی،

اتینفرمین بھی شہنشاہ جسطین کے فرمان کے بموجب فلسفہ کے تمام مدارس بند کر دیئے گئے،

غرض تمام یورپ جہالت کی دہائے عام میں مبتلا تھا، انسانوں کی ایک کثیر تعداد جہالت کے ہاتھوں دم توڑ رہی تھی اور انسان کا ضمیر مردہ ہو گیا تھا، وہ سمان کیسا دردناک ہوتا ہو جب جہالت اور بے عقلی انسان کے عقیدہ اور کائنات پر جو خوارانہ حملہ کرتے ہیں جس سے صداقت و حق کا خون پانی کی طرح بہ جاتا ہو، یورپ کا یہ آسمان تھا اور یہ زمین، اس حالت میں اگر کوئی قوم صداقت کی علمبردار تھی تو وہ عربوں کی قوم تھی، یورپ کے مغربی حصہ میں سلسلہ کوہ پریمینیز جہالت اور علم کے درمیان ایک قدرتی حد کا کام دے رہا تھا، اس کے ایک جانب علم و فن کی شعلیں روشن تھیں اور دوسری جانب جہالت کی تاریکی محیط تھی، قرطبہ، غرناطہ، انبلیہ کی یونیورسٹیاں جو اندلس کے اسلامی دارالحکومتوں میں واقع تھیں بڑے عظم یورپ کے طلبہ کے لیے کھلی ہوئی تھیں، جہاں سے طلبہ جو حق فیضیاب ہو کر اپنے اپنے گھروں کو واپس جاتے اور اندلسی عربوں کی داعی اور تمدنی فضیلت کا چرچا اپنے ہم مذہبوں میں کرتے تھے، یہ دلاوت ابن رشد کے بہت پیشتر کا واقعہ ہے کہ عربی فلسفہ یورپ کے باشندوں میں چپکے چپکے گھر گھر لگھا تھا،

یورپ جس زمانہ میں مسلمانوں سے صلیبی لڑائیاں لڑ رہا تھا اس وقت مسلمانوں کی نسبت یورپ کے عجیب عجیب خیالات تھے، پہلے مسلمانوں کی نسبت یورپ کا خیال تھا کہ مسلمان نہایت خوشنور اور سیرم ہوتے ہیں، لیکن ان لڑائیوں کے دوران میں مسلمانوں سے یورپ کے جتنے جتنے تعلقات بڑھتے جاتے تھے اُس قدر یورپ کی ناواقفیت اور جہالت کا پردہ چاک ہوتا جاتا تھا، چنانچہ جب اسلامی ممالک میں یورپ کا گزرا اور یہاں کے باشندوں سے ان کے تمدنی تعلقات قائم ہوئے تو مسلمانوں کی علمی اور تمدنی ترقیان دیکھ کر اہل یورپ کی آنکھیں کھل گئیں اور ان کو نظر آیا کہ جس قوم کے خلاف میں یہ مذہبی قوت صرف کیا جا رہی ہے اس کے مقابلہ سے عہدہ برآ ہونا قطعاً و شرار ہے، اسلئے اپنے ملک میں واپس ہو کر انھوں نے مسلمانوں کے خوان کرم سے زلہ ربائی شروع کر دی،

اسلامی علوم و فنون نے عیسائی دنیا پر دو طرف سے حملے کیے، یعنی ایک طرف تو اسپین سے براہِ جنوبی
فرانس، اوتھون نے اٹلی کے شمال میں پہنچ کر راستہ میں بہت سے عقائد کو بدل ڈالا اور دوسری طرف
سسلی سے روانہ ہو کر شہنشاہ فریڈرک ثانی کی حمایت میں وہ نیپلز ہوتے ہوئے جنوبی اٹلی میں جا پہنچے،
اس زمانہ کا ایک مشہور شخص پٹر الملعب بہ مقدس جو خود بھی ایک عرصہ تک قرطبہ میں رہ کر تعلیم
حاصل کر چکا تھا اور عربی زبان میں سلاست اور روانی کے ساتھ بات چیت کرتا تھا بیان کرتا ہے کہ میں نے
اندلس میں بعض علماء کو دیکھا جو فنِ ہیئت کی تحصیل کے لیے جزائرِ برطانیہ سے آئے تھے،

اس عہد کے اون مشاہیر میں جو عربوں کے فضل و کمال کے خوشہ چین تھے پاپائے جرٹ بہت مشہور
شخص گذرا ہے، بارسلونا (واقع اندلس) کے ایک امیر کی ترغیب سے اس کو اندلس جانے کا خیال پیدا ہوا
اور وہاں رہ کر اوس نے ریاضی، طبیعیات اور فنِ ہیئت کی تحصیل کی، وہ زبانِ دافون کی طرح عربی میں بات
کرتا تھا، قرطبہ سے واپس آ کر اوس نے سہس میں ایک اسکول کا سنگ بنیا رکھا جس میں وہ اپنے جاہل
انبائے ملک کو منطق، موسیقی اور ہیئت کی تعلیم دیا کرتا تھا، ایک زمانہ میں وہ ہمیں کا آرج بشپ ہو گیا تھا
اور جب پوپ گریگوری پنجم کا انتقال ہوا تو اوس کی وصیت کے بموجب وہ پوپ منتخب ہو گیا، یہ انتخاب گویورپ
کی علمی اور تمدنی اصلاح کے لیے کچھ زیادہ مفید ثابت نہیں ہوا تاہم اسپین میں عربوں کی موجودگی کے بدولت
اہل یورپ کے خیالات میں برابر انقلاب ہو رہا تھا اور اسپین کی یونیورسٹیوں کے تعلیم یافتوں کی تعداد
اس تیزی سے بڑھتی چلی جاتی تھی کہ یورپ کے جاہل پادری اس کی روک تھام سے عاجز تھے،

ان آزاد خیال تعلیم یافتوں کے علاوہ فرانس اور اوس کے آس پاس کے ملکوں میں یہودی علماء بھی
کثرت سے آباد تھے جو عربی لٹریچر کی اشاعت میں خاطر خواہ حصہ لے رہے تھے، یہودی اس عہد کی سوسائٹی
کے جزوِ لاینفک تھے، یہ لوگ اسپین جا کر فنِ طب کی مکمل کرتے تھے اور وہاں سے واپس آ کر پھوٹیشاہان

یورپ کی ڈیوڑھیوں پر پیشہ طبابت کے سلسلہ میں ملازمت کرتے تھے، یورپ میں جبکہ خواندہ اشخاص کی قلت تھی ان یہودیوں کی اس بنا پر اور زیادہ مانگ ہوتی تھی کہ ان سے بڑھکر اس عہد میں کوئی حسابان نہ تھا، یہ لوگ نہایت ہوشیار مہاجرین ہوتے تھے اس واسطے عموماً شاہان یورپ کا خزانہ انھیں کے سپرد رہتا تھا اور چونکہ دنیا میں یہودی اچھا بیوپار کرتے تھے اسلئے اکثر یہی لوگ خزانہ کے صدر اکونٹنٹ مقرر کیے جاتے تھے، یہودی ساری دنیا سے نامہ و پیام رکھتے تھے، اور روسے زمین کے چہرہ چہرے واقف تھے، تاجروں اور معمول ہونے کی وجہ سے ہر شخص کو ان کی احتیاج تھی، لین وین اور حلب مال کے معاملات سے اچھی طرح آگاہ تھے، سب سے بڑھکر یہ یورپ کی ساری تجارت انھیں کے ہاتھوں میں تھی، ان تمام باتوں کا لازمی نتیجہ یہ تھا کہ سارے یورپ میں اون کی قدر کی جاتی تھی اور یہ چپکے چپکے یورپ کے جاہل باشندوں کی اپنا علمی اور تمدنی اقتدار قائم کرتے جاتے تھے،

ان لوگوں نے مسیحی اور خود یورپ کے دارالصدر ملک اٹلی میں بمقام سلرنو، نارٹم، اور باری اسکول اور کالج بھی قائم کر رکھے تھے جہاں فلسفہ اور سائنس کی تعلیم دی جاتی تھی، چنانچہ سلرنو کے بڑے کالج میں عربی، یونانی اور عبرانی کے استاد پہلو بہ پہلو ان تین مختلف زبانوں کے درس دیتے تھے، اس کے علاوہ ہانٹ پلیز میں بھی یہودیوں کی ایک یونیورسٹی قائم تھی جو فرانس کے راستہ سے علوم و فنون کی اشاعت کر رہی تھی اور تو اور خود روم میں متعدد یہودی اطباء نے طب کھول رکھے تھے اور ایک مشہور یہودی طبیب ابی اسحق یورپ یونیورسٹی میں کے دربار میں ملازم تھا،

یہ یہودی علماء عربی فلسفہ کو عبرانی زبان میں پہلے ہی منتقل کر چکے تھے اب اون کے دیکھا دیکھی عیسائیوں کو بھی شوق پیدا ہوا، چنانچہ پہلا شخص جس نے عربی سے لاطینی میں کتابوں کا ترجمہ کیا کاسینو کا پادری قسطنطین لغیر تھا، اس نے تمام مشرق کی سیاحت کی تھی، اور ایک عرصہ تک اسپین میں بھی مقیم رہا تھا،

مشہور ہے کہ وہ عبرانی شامی، گالدیسی، سنسکرت، یونانی اور لاطینی زبانوں کا ماہر تھا، مشرق کی سیاحت سے واپس آکر اس نے اپنی بقیہ زندگی مشرقی علوم و فنون کے ترجمہ و اشاعت کے نذر کر دی، اسی عہد میں اونیال مارے جزائر برطانیہ سے بغرض مکمل تعلیم اندلس آیا، وطلیطلہ میں ایک عرصہ تک رہ کر ریاضی کی مکمل کی چنانچہ واپسی کے بعد اس نے لاطینی میں ریاضی پر دو کتابیں تصنیف کیں، انگلستان کے بادشاہ ہنری اول کے عہد میں انگلستان کے ایک پادری ایڈرلاڈ نے طبیعیات و ریاضی کی مکمل کے لیے انڈیکس سفر کیا اور وہاں سے واپس آکر عربی سے بہت سی یونانی تصنیفات کا ترجمہ کیا،

ان شخصی کو مشنوں کے علاوہ بعض مقامات پر ترجمہ کے باقاعدہ محکمے بھی قائم تھے جن کے ارکان یہودی اور مسلمان علماء ہوتے تھے اور سب کا افسر کوئی مشہور پادری مقرر کیا جاتا تھا، جو زبان کی حیثیت سے ترجموں کی جانچ کرتا تھا، ترجمے اکثر ان محکموں کے افسر اعلیٰ کے ناموں سے اور کبھی کبھی کسی یہودی رکن کے نام سے شائع ہوتے تھے، چنانچہ اس قسم کا سب سے پہلا محکمہ طلیطلہ کے لارڈ بشپ ڈرمورڈ نے ۱۱۷۱ء میں قائم کیا، اس محکمہ کے ارکان وہ یہودی علماء تھے جو عربی زبان و فلسفہ سے واقف تھے، ان میں سے زیادہ ممتاز و مخلص تھا جو اٹلی کے کارپنٹے والا تھا، اس محکمہ کا افسر گوندسلفی مقرر ہوا، اس محکمہ نے ابن سینا کی بہت سی کتابیں ترجمہ کیں، کچھ زمانہ کے بعد وہی کریمون، اور الفوڈوسی مولائی نے فارابی اور کندی کی بعض تصانیف کے ترجمے شائع کیے،

بارہویں اور تیرہویں صدی عیسوی میں عموماً اصل عربی سے لاطینی میں ترجمہ کیا جاتا تھا، لیکن کچھ عرصہ کے بعد جب یہودیوں نے عربی خزائن سے عبرانی زبان کو مال کر لیا تو اس وقت سے عبرانی زبان کے ترجمے کیے جانے لگے، چودھویں صدی میں ابن سینا اور زیادہ تر ابن رشد کا ترجمہ کیا گیا اور پندرہویں صدی عیسوی کو گویا ابن رشد کے عروج کا نصف النہار تھی، اس عہد کے مصنفین کا یہ بھی دستور تھا کہ عرب فلاسفہ کے

اقتباسات جو پیش کرتے تھے وہ دوسروں سے نقل کر لیتے تھے، اس کی پروا انہیں کجائی تھی کہ اقتباسات خود اصل مصنفین کے کلام سے پیش کیے جائیں،

فریڈریک دوم شہنشاہ جوتی کے عہد سے عربی کتابوں کا ترجمہ نہایت تیزی سے شروع ہوا، یہ بادشاہ علم پرورد اور فلسفہ عرب کا مدح تھا، اس کی ابتدائی زندگی سسلی میں بسر ہوئی تھی، جہاں عرب علماء اسے ہر وقت اس کی صحبت رہتی تھی، یہیں اس کو عربی رسم و رواج سے بھی استفادہ شیفنگی پیدا ہوئی کہ مشرقی بادشاہوں کی طرح اس نے حرم اور خواجہ سرا مقرر کیے، عربی زبان نہایت شستہ بولتا تھا، چچ سے نہایت بد عقیدہ تھا، چنانچہ کہا کرتا تھا کہ چرچ کا سنگ بنیاد افلاس کی حالت میں رکھا گیا تھا اور اس لئے ابتدائیں مقدس بزرگوں سے مسیحی دنیا کبھی خالی نہ رہتی تھی، لیکن اب کسب مال کی خواہش نے چرچ اور اسکے ارکان کو قلبی نجاست میں مبتلا کر رکھا ہے، اس کی مذہبی حالت یہ تھی کہ علانیہ مذہب عیسوی کا تسخر کرتا تھا، چنانچہ اس کے طرز عمل کی بنا پر عموماً عیسائی اس کو برا سمجھتے تھے اور پادریوں نے اس کو دجال کا خطاب دے رکھا تھا، لیونس کی کونسل نے جو پوپ انوسنت چہارم کی تحریک پر منعقد ہوئی تھی اس کو عیسائی بڑی سے بھی خارج کر دیا تھا،

پوپ نے صلیبی لڑائیوں کے سلسلہ میں جب بیت المقدس پر چھٹا حملہ کیا ہے تو یہ بادشاہ بھی ایک فوج کثیر کے ساتھ اس حملہ میں گیا ہوا، لیکن اس شرکت سے اس کی غرض یہ تھی دجیسا کہ خود اس نے ایک موقع پر ظاہر کیا ہے کہ اور صلیبی مجاہدین کی طرح ارض مقدس کو مسلمانوں کے قدم سے پاک کرے، بلکہ اس کی غرض محض یہ تھی کہ مقدس جہاد میں طاہری حصہ لیکر جاہل سپاہیوں اور اپنے ہم قوموں کو اپنا گرویدہ بنائے،

سے ابن رشد، رینان صفحہ ۱۲۱۔ چنانچہ رینان کی رائے ہے کہ ابن باجہ، ابن طفیل، کندسی، فارابی، ابن جبرول، قطاب لوقا اور موسیٰ بن مہمون کے اقتباسات جو اس دور کی تصنیفات میں جا بجا ملتے ہیں وہ زیادہ تر ابن رشد کی تصنیفات سے نقل کیے گئے ہیں ورنہ کندسی اور فارابی سے تیرہویں صدی کے پیشتر بہت کم لوگ واقف تھے،

چنانچہ وہ اس موقع پر بھی ہیکل مقدس میں جا کر حضرت عیسیٰ کی مقدس زیارت گاہ کی ہنسی اڑانے سے نہ چوکتا تھا،

اس حلقے کے دوران میں بھی وہ علمی مشاغل سے خالی نہ رہا، مسلمان علماء کی مسیحی کمیپ میں ہمہ دم مجتمع رہتے تھے جن کے ساتھ فلسفیانہ بحث و مباحثہ میں مشغول رہتا تھا اور ریاضی کے مشکل مسائل اور ان سے حل کرتا تھا، سلطان صلاح الدین سے اس کے ذاتی و دوستانہ تعلقات تھے، چنانچہ دوران جنگ میں باہم تحفہ و تحائف کا تبادلہ رہتا تھا،

میدان جنگ سے واپس آکر اس نے علانیہ فلسفہ عرب اور علوم و فنون کی حمایت شروع کی۔ سسلی میں کتب خانے قائم کیے، ارسطو، اقلیدس، اور خود ابن رشد کی کتابوں کے ترجموں پر یہودی علماء مقرر کیا، بمقام پینلز ایک یونیورسٹی کا سنگ بنیاد رکھا، سلاو کے قدیم کالج کی سرپرستی اختیار کی اور دور دور سے عربی دان فضلا جمع کیے،

طبیبون کا یہودی خاندان جس نے ابن رشد کی کتابوں کے ترجمے کیے، میں اسی کے دربار سے وابستہ تھا۔ یہود بن سلیمان جو عربی میں "طلب الحکیمہ" نام ایک کتاب کا مشہور مصنف ہے، اس کے پاس فریڈریک نے چند فلسفیانہ سوالات حل کرنے کے لیے بھیجے تھے، یہود بن سلیمان نے نہایت تفصیل سے اپنے جوابات عربی میں تب کیے، چنانچہ یہ کتاب اب بھی یورپ کے کتب خانوں میں محفوظ ہے، ایک عرب طبیب ثقی الدین بھی فریڈریک کے دربار سے بصدر عفت و احترام وابستہ تھا،

اس عہد کی ایک اور کتاب بھی محفوظ رہ گئی ہے جس سے یہ پتہ چلتا ہے کہ عرب فلاسفہ سے فریڈریک کے تعلقات نہایت گہرے اور خلوص مندانہ تھے، اس کتاب کا نام "مسائل عقلیہ" ہے، اس کا اصل عربی نسخہ ۱۶۹۷ء میں شہر ہو کہ ابن رشد کے وقت جگہ بھی فریڈریک کے دربار سے وابستہ تھے، جیل جی ڈم اس دایت کا راوی اولیو، لیکن ابن جی صیغہ نے ابن رشد کے بیٹوں کے جھگڑا کے پتلے دیکھے اس دایت کی بالکل تائید نہیں کرتی اور اس بنا پر یہ روایت میرے نزدیک قابل قبول نہیں

اکسفورڈ کے مشرقیات کے کتب خانہ میں محفوظ ہے، مشہور ہے کہ اس کا مصنف خود فریڈریک تھا، لیکن حقیقت یہ ہے کہ اس کے مصنف اندس کے ایک مشہور صوفی فلسفی ابن سبعین بن سبسطہ^{۲۴} بن فریڈریک نے چند فلسفیانہ سوالات و نیاسے اسلام کے مشہور ترین فلاسفہ کے پاس حل کرنے کی غرض سے بھیجے تھے، یہ مجموعہ حسب ذیل مسائل پر مشتمل تھا، قدامت عالم، برہان کی وہ کون سی شکل ہو جو مابعد الطبیعیات اور دنیات و دوزن میں یکساں حل سکے، مقولات کی تعداد اور اون کے رتبہ عظمیٰ کے متعلق استفسار، روح کی ماہیت، اور اسی قسم کے چند اور سوالات تھے جب کہ ابن سبعین سے کوئی خاطر خواہ جواب نہ ملا تو فریڈریک نے اندس کے بادشاہ رشید کے پاس بھی ان کو بھیجا، اس زمانہ میں اندس میں ابن سبعین کی بہت شہرت تھی،^{۲۵} ابن سبعین بمقام مرسیہ یہ پیدا ہوئے تھے پچیس برس کے سن میں ان کو اس قدر شہرت حاصل ہوئی کہ خود فریڈریک بھی ان کا ناویدہ گرویدہ تھا، چنانچہ رشید کے پاس جب اس نے یہ سوالات بھیجے تو ساتھ ہی یہ بھی خواہش کی کہ ابن سبعین سے ان کے جواب لکھوائے جائیں،

ابن سبعین نے اس خواہش کے مطابق مسائل متعلیہ کے نام سے یہ کتاب مرتب کر کے بادشاہ کے پاس بھیج دی، فریڈریک یہ کتاب دیکھ کر بہت محفوظ ہوا اور ابن سبعین کی خدمت میں ایک گرانقدر عطیہ دیدہ پیش کیا، لیکن ابن سبعین نے اس کے لینے سے انکار کیا، اس کتاب کے متعلق فریڈریک کا یہ بیان ہے کہ ابدیت عالم اور ماہیت روح کے متعلق اس کے جتنے شکوک تھے وہ اس کتاب سے رفع ہو گئے،

ابن سبعین نے اس کتاب میں نہایت آزاد خیالی کے ساتھ تمام شکوک رفع کیے ہیں، نازک بحثوں کے موقع پر وہ بادشاہ سے بالمشافہ گفتگو کرنے کی خواہش ظاہر کرتا ہے اور ساوہ یہ استدعا کرتا ہے کہ بعض سوالات کے متعلق چھوڑ دینا چاہیے، چنانچہ اسی قسم کے ایک موقع پر اس نے اس کی وجہ یہ بیان کی ہے کہ ہمارے دین میں ان مباحث پر قلم اٹھانا نہایت خطرہ کا کام ہے، اگر علما کو یہ خبر ہو جائے کہ میں نے ان مباحث پر قلم اٹھایا ہے تو وہ میرے دشمن ہو جائیں گے اور اس وقت اون کی عداوت کے حملوں سے میں محفوظ نہ رہ سکتوں گا، نہایت

تعب کا مقام ہو کہ گودشاہ کو ابن سبعین سے ملاقات کا شرف حاصل نہ تھا، اہم ابن سبعین کو حفظ مراتب کا آئنا خیال ہو کہ کہیں اس کا قلم کو لغزش نہیں ہوئی اور اظہار مطلب میں صداقت اتنی ملحوظ رکھتا ہو کہ ایک عیسائی بادشاہ کے روبرو اپنے اہل وطن کے تعصب کی شکایت کرنے میں اس کو کچھ باک نہیں ہوتا،

فریڈریک اس عام مخالفت کی تاب مقاومت نہ لاسکا جو چارون طرف اس کے اس رویہ کی بدولت پھیل گئی تھی، چالیس برس تک وہ متواتر حرج سے برسرِ پیکار رہا، لیکن آخر کار اس کو شکست ہوئی اور جب وہ مرا ہو تو پوپ انوسنت نے رسی کے پادریوں کے روبرو تقریر کرتے ہوئے اپنی خوشی کا اظہار ان الفاظ میں کیا کہ آسمان وزمین کے لیے یہ مسرت کی گڑھی ہو، کیونکہ جس طوفان بلا میں اہل جہان بھنس گئے تھے اوس سے مسیحی دنیائے آخری مرتبہ نجات حاصل کی ہو، لیکن حقیقت یہ ہو کہ انسانوں کے فنا ہو جانے سے کسی عقیدہ کا فیصلہ نہیں ہو جاتا ہو، پوپ کی یہ مسرت بجا تھی کیونکہ فریڈریک کی موت کے بعد اس کے اعمال صالحہ پہلے سے زیادہ قبول عام حاصل ہو اور عربی فلسفہ یورپ میں نہایت تیزی سے ترقی کرنے لگا،

سب سے پہلا شخص جس نے ابن رشد کی تصنیفات سے مسیحی یورپ کو روشناس کیا وہ میکال اسکات تھا جو طلیطلہ کا رہنے والا تھا اور شہنشاہ فریڈریک ثانی کے درباریوں میں تھا، اس نے سب سے پہلے ۱۲۳۳ء میں شرح کتاب السماء والاعالم اور شرح مقالہ فی الروح کا ترجمہ کیا، اون کے علاوہ بعض اور کتابوں کے ترجمے بھی اوس کے جانب منسوب ہیں، مثلاً مقالہ فی الکون والفساد، اور جوہر الکون وغیرہ طلیطلہ کے مختصر زمانہ قیام میں ایک فاضل یہودی کی مدد سے وہ زیادہ تر ابن رشد کے ترجمہ میں مشغول رہا، راجر کا بیان ہو کہ اسکات اصل عربی زبان سے بہت کم واقف تھا، اس بنا پر اس کا خیال ہو کہ میکال اسکات کے ترجمے حقیقت میں خود اوس کی دماغی کوشش کا ثمرہ نہیں ہیں، بلکہ کسی یہودی نے اس کے نام سے شایع کر دیئے ہیں، بہر حال میکال اسکات پہلا شخص ہو جو مسیحی یورپ میں ابن رشد کے مترجم کی حیثیت سے مشہور ہوا،

اسکاٹ کے بعد ہرمن نے ابن رشد کے فلسفہ کی اشاعت کی، یہ بھی فریڈریک ثانی کے دربار میں با وقعت وجہ رکھتا تھا، ہرمن نے ارسطو کی ان کتابوں کے جانب زیادہ توجہ کی جو اب تک غیر مشہور رہ گئی تھیں یعنی کتاب الخطابہ، کتاب الشعر، کتاب الاخلاق، اور کتاب السياسة، لیکن ان کتابوں کے اصل یونانی نسخے چونکہ مفقود تھے اسلئے مجبوراً اس نے کتاب الخطابہ کے بدلے فارابی کی شرح اور کتاب الشعر کے بدلے ابن رشد کی تلخیص کا ترجمہ کیا، کتاب الخطابہ کے ترجمہ کے آخرین وہ کتاب ہے کہ ابن رشد نے ارسطو کی کتاب الاخلاق کی تلخیص جو کی ہے اس کا ترجمہ بھی بنے کیا ہے،

ہرمن طلیطلہ میں زیادہ قیام پذیر رہتا تھا چنانچہ کتاب الاخلاق کا ترجمہ طلیطلہ کے سینٹ ٹریٹی میں ۱۲۴۷ء میں اور اول الذکر دو ترجمے بمقام طلیطلہ ۱۲۵۶ء میں تمام ہوئے، بعض قرائن سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ طلیطلہ کے بعض مسلمان علما سے اس کو مدد ملتی تھی، چنانچہ کتاب الخطابہ کے ترجمے میں وہ خود بھی یہ اقرار کرتا ہے کہ اس کے ترجموں میں خود اس کی کوشش کو بہت کم دخل ہوتا ہے،

ہرمن کے بعد اس طرف عام توجہ شروع ہوئی، یہاں تک کہ تیرھویں صدی کے ختم ہوتے ہوئے ابن رشد کی اہم کتابیں لاطینی زبان میں ترجمہ کر ڈالی گئیں، لیکن اسکی طب کی تصنیفات کا ترجمہ شاید ایک مدت کے بعد ہوا ہے، کیونکہ اس عہد کے مشہور طبیوں میں بروجگہرٹ کے کوئی نصف ابن رشد کا نام نہیں لیتا اور گہرٹ بھی ابن رشد کی طب کی تصنیفات سے ناواقفیت کا اظہار کرتا ہے، گہرٹ نے قلب کے املاء عفا اور بیج حیات ہونے کی بحث میں ابن رشد کی رائے اختیار کی ہے، لیکن یہ نظریہ اسقدر مشہور ہے کہ اس موقع پر ابن رشد کا نام لینا بیکار ہے،

پہلے پہل ۱۲۸۶ء میں ہانٹ پیر کے ایک طبیب نے شرح ارجوزہ ابن سینا کا ترجمہ کیا، اس کے بعد چودھویں صدی عیسوی میں متعدد کتابوں کے ترجمے کئے گئے، لیکن یورپ میں طبی حیثیت سے ابن رشد کی

شہرت کا سنگ بنیا جس سے رکھا وہ پید و ایونیورسٹی کا پروفیسر بن گیا تھا،

(۲)

اسکولاسٹک فلاسفی اور ابن رشد کا فلسفہ

یورپ میں فلسفہ ابن رشد کی اشاعت کی تاریخ و حقیقت اسکولاسٹک فلاسفی کی تاریخ پر فلسفہ مدرسہ تقریباً چھ سات صدیوں تک برسرِ اقتدار رہا ہے، یہی شارلمین کے عہد حکومت کے بعد سے نشاۃِ جدیدہ تک یورپ میں جس قدر علمی لڑکچہ پیدا ہوا اس کا نام فلسفہ مدرسہ رکھا گیا ہے، اس بنا پر چند صدیوں یعنی ابن رشد کے دور کو مستثنیٰ کر کے فلسفہ ابن رشد کی اشاعت کی جتنی بھی تاریخ ہو وہ فلسفہ مدرسہ کی تاریخ کے اندر شامل ہے، گویا یہ وہ دور ہے جب یورپ بزرگمردوں و کلیات، و نیات و ابعاد لطیفہ کی لائیں عقدوں کے سلجھانے میں مشغول اور اس بات پر نازان تھا کہ خالص ذہنی قضایائے عامہ کے ذریعہ وہ مذہب فلسفہ کے دقیق مسائل حل کر لیتا ہے،

شارلمین کے عہد حکومت میں جب اہل یورپ کو علم و فن کی اشاعت و تحصیل کا شوق پیدا ہوا تو اس وقت پرانی درسگاہیں مٹ چکی تھیں، علم و فن کے بجائے مجاہدات و ریاضات کا زور تھا اور درسگاہوں کی جگہ پر بڑی بڑی خانقاہیں تعمیر کرائی جاتی تھیں جس میں دین سچی کے جاہل و دیانِ طریقت بود و باش اختیار کرتے تھے، یہاں علم و فن کے بجائے ٹوکوں اور کلیات کا ہنگامہ برپا رہتا تھا اور لوگ جاہل بیرون کی بتائے ہوئے لفظوں کے رشتے میں اپنی زندگی کاٹ دیا کرتے تھے، شارلمین نے ان خانقاہوں میں جاہل پادریوں کے بجائے پڑھے لکھے پادریوں کو بٹا کر ان کو اس خدمت پر مامور کیا کہ وہ وظائف و اداروں میں مشغول رہنے کے بجائے بچوں کی تعلیم و تربیت میں اپنا وقت صرف کیا کریں، اس غرض سے اس نئے نئے

خاتقاہین تعمیر کرائیں اور ان کے مصارف کے لئے جائیدادیں وقف کیں اور خاتقاہوں کے مدرسوں کے لئے بیش قرار دہیے اور منصب مقرر کیے، اس طرح رفتہ رفتہ یورپ میں علم و فن کی اشاعت ہونے لگی، ابتدا میں نصیب تعلیم صرف مذہب و مناظرہ کی کتابوں پر مشتمل تھا، لیکن عربوں سے علمی تعلقات پیدا ہونے کے بعد خاتقاہوں کے پادریوں میں ارسطو کی منطق و فلسفہ کے جانب میلان بڑھنے لگا تا آنکہ کچھ عرصہ میں مذہب اور منطق و فلسفہ سے مخلوط ہو کر ایک نیا نظام فلسفہ پیدا ہو گیا جس کا نام خاتقاہ نامدرسوں کی مناسبت سے اسکولاسٹک فلاسفی (یعنی وہ فلسفہ جو خاتقاہوں میں پڑھایا جاتا تھا) پڑ گیا، شارلمین کے مرنے کے ساتھ ہی گوارس کی تعلیمی اصلاح بھی فنا ہو گئی، تاہم اس ذریعہ سے جو علمی ذوق پیدا ہو چکا تھا وہ رفتہ رفتہ خاتقاہ نامدرسوں سے بے نیاز ہوتا گیا اور اس عام علمی مذاق کی بدولت پادریوں کا ایک ایسا گروہ پیدا ہو گیا جس نے خاتقاہوں میں راہبوں کی طرح زندگی بسر کرنے اور درس دینے کے بجائے اقل قلیل مشاہیر و شاہزادوں اور متوسط طبقہ کے بچوں کی تعلیم و تربیت کا پیشہ اختیار کر لیا،

مسیحیت کے اگلے دور میں جبکہ اسکندریہ میں فلسفہ افلاطونیہ جدیدہ کی متعدد ورگاہیں فلسفہ اشراقی کے درس و اشاعت میں مشغول تھیں، دین عیسوی نے ایک خالص اشراقیانہ قالب اختیار کر لیا تھا، چنانچہ سینٹ آگسٹائن نے یونانی فرقہ اسٹواک کے طرز استدلال، فرقہ افلاطونیہ جدیدہ کی اشراقیت، اور عمدتاً جدید کے الہامی عقائد کو ملا جلا کر ایک نئے علم کلام کا سنگ بنیاد رکھا جو عیسائیوں میں اس بنا پر زیادہ مقبول ہوا کہ یہ بنیاد عیسائیوں کے متعدد فرقوں کی باہمی معرکہ آرائیوں اور علمی مناظروں میں بہت کام آتا تھا، یورپ کی جمالت کی بدولت ایک مدت تک فلسفہ کی طرح گوارس کی تعلیم بھی بند رہی تاہم علمی حلقوں میں سینٹ آگسٹائن اور اوس کی تصنیفات کی قدر اب بھی باقی تھی، چنانچہ ازمنہ متوسطہ میں جب ارسطو کی کتابوں کے بعض لاطینی نسخوں اور توفور پوس کے تشریح اور خلاصوں کی یورپ میں اشاعت ہوئی تو اوس وقت سینٹ آگسٹائن کی

علمی عظمت کا رنگ آلود نقش جو دلوں پر کندہ تھا محلا ہو کر نئے سرے سے بھر آیا، ایف سیٹ آگسٹن کا یہی علم کلام تھا جو جدید مباحث اور پُر زور استدلال کے ساتھ فلسفہِ مدرسیہ کی صورت میں دوبارہ زندہ کیا گیا۔ یہ فلسفہ جیسا کہ اس عہد کے ایک مصنف کا بیان ہے بے بنیاد لفظی مباحث اور دور از کار مضامین شتمل تھا، استدلال کی تمام تر بنیادیں مسلمات اور اصول موضوعہ پر ہوتی تھی، لیکن خود مسلمات عقل کی گرفت سے محفوظ رہتے تھے، معمولی لفظی تعریفوں پر انشیا کے باہمی امتیاز کا مدار تھا، اور انشیا موجودہ فی الخارج کے باہمی خارجی علاقے کی سر غیر ملحوظ رہتے تھے، بے معنی الفاظ، اصطلاحات اور وضعی حدود و تعریفات، جہدِ عامہ اور مفادِ ہم کلیہ، نازک خیالی بحثیں، اور تعویذ و تخیلات کے دور از کار خیالی مراتب، یہ گویا اس فلسفہ کی خیالی عمارت کے سرِ فلک ستون تھے جن میں پر جوش مناظرانہ دلائل سے نقش نگاری کی جاتی تھی، گویا اس عہد کے ایک مشہور مصنف ویوز کے بقول ان لوگوں نے اس خارجی عالم کی جگہ پر ایک ذہنی عالم تیار کر لیا تھا جو خود اُن کے ذہنوں کا پیدا کردہ تھا، یہ اس فلسفہ کی واقعی حقیقت تھی جو ہمارے ہاں کے دور آخر کے متکلمین و حکماء کے فلسفہ سے ملتی جلتی ہے، یہاں تک کہ بالکل ہمارے ہاں کے زبان کا علم کلام کی طرح مذہب و فلسفہ ہم اس قدر مخلوط ہو گئے تھے کہ اُن کا جدا کرنا ناخن اور گوشت کا جدا کرنا تھا۔

اسکولائٹک فلاسفی کے دور اول میں جو فلاسفہ پیدا ہوئے اُن میں راسلین، ایسٹلم پیرامیلارڈ ولیم ڈی جمپکس، بہت مشہور ہوئے، اس عہد میں جبر و قدر اور مفادِ ہم کلیہ کے وجود خارجی پر زیادہ بحث ہوتی تھی، چنانچہ اس اگلے ہی دور میں وجود کلیات کے مسئلہ میں ریلزم یا خارجیت اور نامیلزم یا اسمیت کے ناموں سے دو فلسفیانہ مذاہب پیدا ہو گئے فلسفہ کی اس سرگرمی کی بدولت جو ایسی نازک بحثوں میں نہایت تیزی سے ترقی کر رہی تھی چرچ سے اس کا تصادم ناگزیر تھا، فلسفہ اس بات پر زور دیتا تھا کہ عقیدہ کو عقل کی بات ماننا چاہیے، لیکن چرچ کا فتویٰ یہ تھا کہ اس کے فرمان کے مقابلہ میں عقل سرموسرتابی

نہیں کر سکتی، ایسے علم نے اس مسئلہ میں یہ فیصلہ کیا کہ جو مسائل خالص عقل سے دریافت ہو سکتے ہیں مثلاً کلیات کے وجود کا مسئلہ تو ان میں چرچ کو یقیناً فلسفہ کی پابندی کرنا چاہیے اور جن مسائل میں مذہب کا بھی تعلق ہے، مثلاً جبر و قدر کا مسئلہ تو ان میں بیشک بحث کرنے کا طریقہ صرف یہی ہے کہ عقل کو مذہب کا پابند بنا دیا جائے، اسکو لاشک فلاسفی میں سب سے پہلے مشرقی فلسفہ کا اثر جان نظر آتا ہے، وہ جان ارچینا کا فلسفہ ہے، جان ارچینا کا زمانہ منہ ۱۷ء کا ہے، انگلستان کا رہنے والا تھا، اور ارسطو کا اراؤمند مقلد تھا، راسلین عام طور پر اسکو لاشک فلاسفی کا موجد خیال کیا جاتا ہے، لیکن حقیقت یہ ہے کہ اس کا رکن اول اور مختصر عظیم جان ارچینا تھا جو ان سب سے پیشتر ہوا ہے، یہ یہ نہیں جانتا کہ جان ارچینا عربی زبان اور لٹریچر سے واقف تھا یا نہیں، بہر حال یہ ضرور ہے کہ اس کے فلسفہ کی بنیاد چند ایسے اصول پر تھی جو کم از کم اوس وقت تک مغربی دنیا کے لیے بالکل اجنبی تھے اور جن کی اشاعت مغرب میں مشرقی ذرائع سے ہوئی ہے، مثلاً وحدت عقل، ابدیت عالم مسئلہ انفصال و انجذاب روح، وغیرہ اس میں شک نہیں کہ اندس کا یہودی فلسفی ابن جبرول بھی اسی عہد کے قریب قریب ان مسائل پر بحث کر چکا تھا، تاہم عربی لٹریچر کے اثر کی وجہ سے ابن جبرول کا شمار بھی مشرقی فلاسفہ میں کیا جاتا ہے، جان ارچینا ایک طرف تو مذہب و عقل میں تطبیق دینے کے اصول کا حامی تھا، دوسری طرف ارسطو سے بے انتہا اراوت رکھتا تھا، اور تیسری طرف مغرب میں وحدت الوجود کے مسلک کا موجد مخرج تھا، وحدت الوجود کا مسلک خالص مشرق کا زائیدہ ہے، جان ارچینا کے پیشتر یہ مسلک مغرب کے لیے بالکل اجنبی تھا اور پھر تعجب یہ ہے کہ بالکل بود مذہب کی طرح جان ارچینا کے مسلک وحدت الوجود کی بنیاد بھی وحدت عقل، ابدیت عالم اور مسئلہ انفصال و انجذاب پر تھی، اور تقریباً ہی مسائل میں جن کی اشاعت بعد کو ابن رشد نے بھی کی، بلکہ عربی فلسفہ میں وحدت عقل اور مسئلہ انفصال و انجذاب کا بانی ابن رشد تھا، اپنی کتاب حقیقۃ العلوم میں ارچینا اس مسئلہ پر بحث کرتا ہوا لکھتا ہے کہ عالم کے وجود کے پیشتر تمام چیزیں عقل کل میں موجود تھیں جو ان سے کل کل کر ادھون نے الگ الگ تعینات حاصل کیے، لیکن جب یہ تعینات

فنا ہو جائیگے تو اس وقت وہ پھر اسی عقل کل میں جا کر بٹائیگے، جہاں سے وہ پہلے نکلی تھیں،
 غرض یہ ایک تاریخی حقیقت ہے کہ فلسفہ مدرسیہ اپنے ابتدائی نشوونما ہی کے دور سے مشرقی اثر سے اثر
 پذیر ہو رہا تھا، واقعہ یہ ہے کہ اس فلسفہ کا سنگ بنیاد ہی اس وقت رکھا گیا جب اندلسی عربوں کے فلسفیانہ
 خیالات کے نمونہ فتح مغرب کی بجز سرزمین میں طبعی وسائل کی مدد سے رفتہ رفتہ قوت پاتے جاتے تھے اور
 اون کی مضبوط بار آور شاخیں اور ڈالین ادھر ادھر پھیلی جاتی تھیں، جان ارچینا کے بعد دسویں
 صدی عیسوی میں مغربی یورپ کے دو اور فلسفی اموری اور ڈیوڈ ڈی ڈینیٹو مشہور ہوئے، اموری کے نظریات
 ابن جبرول سے ملتے جلتے ہیں، ڈیوڈ ڈینیٹو نے بطوری کا شاگرد تھا اپنے فلسفہ کی بنیاد اس مسئلہ پر رکھی کہ ہونے
 والی جو ہر قسم کی شکل و صورت سے معرا ہے اس سے کائنات کا ابتدائی تکون عمل میں آیا ہے، لیکن یہی حقیقت
 میں مغربی فلسفہ مشائیہ کا سنگ بنیاد ہے جو اس وقت مغربی فلاسفہ کے لیے قطعاً اجنبی تھا، غرض جان ارچینا کے
 فلسفہ وحدت الوجود اموری ڈیوڈ کے غلط فلسفہ مشائیہ کے جو اثرات ہم کو اس قدیم عہد میں مغربی یورپ
 میں نظر آ رہے ہیں اس کی توضیح بغیر اس کے قطعاً ناممکن ہے کہ ہم اون کو عربی لٹریچر کے اس اثر کی بنا
 منسوب کریں جو ان دنوں براہ فرانس سارے مغربی یورپ میں پھیلتا چلا جا رہا تھا،

مغرب کے یہ فلاسفہ تقریباً سب ابن رشد سے پہلے گزرے ہیں، اس بنا پر یقینی ہے کہ اون کے
 فلسفہ کو ابن رشد کے فلسفہ سے کوئی لگاؤ نہ تھا، لیکن سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ خاص ابن رشد کے فلسفہ کا
 اثر یورپ میں کب سے نمودار ہوا یعنی اس کی تصنیفات کے ترجموں سے قطع نظر کہ اس کے خاص خاص
 نظریات کی مقبولیت یورپ میں کب سے شروع ہوئی، مستشرقین یورپ نے اس کے چار جواب دیئے ہیں،
 (۱) سب سے قدیم رائے تو یہ ہے کہ ۱۱۰۰ء میں کیمبرج کے ایک اسکول کے نصاب تعلیم میں
 فروریوس اور ابن رشد کی شرح ارسطو داخل تھیں اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ۱۱۰۰ء سے ابن رشد کی

شہرت کی ابتدا ہوئی ہے، اس خیال کی بنیاد یہ ہو کہ پیرس ڈی بولیس نے جو اس عہد کا مشہور دماغ تھا، ایک کیمبرج کے نصاب تعلیم کا ذکر کرتے ہوئے یہ تصریح کی کہ یہاں فلسفہ میں ابن رشد کی شروح ارسطو نصاب میں داخل کی گئیں، ایک اور قدیم روایت میں یہ بیان کیا کہ کیمبرج اور اولیان (واقع اٹلی) دونوں مقامات پر گیارہویں صدی عیسوی میں ابن رشد کے شروح ارسطو کا درس ہوتا تھا، اس روایت کی نسبت جان آف سائبری کے جانب بھی لگی ہو، ہم ان دونوں روایتوں کے متعلق کوئی فیصلہ نہیں کر سکتے، لیکن تعجب یہ کہ اسی غلط سطرانے قائم کرنے والے مستشرقین کو یہ خیال نہ رہا کہ فلسفہ میں غریب بن شدہ درجو کب تھا،

(۲) دوسری رائے جو مشہور مشرق ایم جورڈین نے اختیار کی جو یہ کہ ابن رشد کی وفات کے ساتھ ہی (چونکہ ۱۱۹۰ء میں واقع ہوئی) یورپ میں اس کی تصنیفات کی شہرت ہونے لگی تھی، اس خیال کی بنیاد کیمبرج کی کونسل میں چونکہ ۱۱۹۰ء میں منعقد ہوئی تھی جب اموری اور اس کے لیڈر شید داؤد وینینٹو کی تصنیفات نذر آتش کی گئی ہیں تو اس وقت پوپ کے جانب سے فلسفہ کی اشاعت کے متعلق امتناعی حکم جو صادر ہوا تھا اس کے الفاظ یہ تھے کہ "ارسطو کی طبیعیات اور مابعد طبیعیات کی کتابیں مع اون کے شروح و حواشی کے ممنوع الاشاعت قرار دی جاتی ہیں"، ظاہر ہے کہ ان شروح و حواشی سے مراد ابن رشد کی شروح و حواشی ہیں، کیونکہ یورپ میں اس نام سے صرف انھیں کی شہرت تھی، لیکن یہ بھی محض قیاس آفرینی کو نہ لسانی بہت پہلے گندھی اور ابن سینا کی تصنیفات کے ترجمے کراچکا تھا، اس کے علاوہ ماسطیوس اور فرنیوس کے شروح و حواشی کی بھی یورپ میں بہت پہلے شہرت ہو چکی تھی، اور ابن رشد کی وفات کو ۱۲۰۹ء صرف اس بزرگزر سے تھے، اتنی قلیل مدت میں ابن رشد کے شروح و حواشی کا شہرت پانا ناممکن کہ کسی عام فرمان میں صراحت سے ان کے نام لینے کی حاجت نہ ہو یہ خاص کر اس دور میں تو قطعی محال ہے جب آج کل کے ایسے ہمارے وسائل اشاعت کا دنیا میں تمام تک نہ تھا، اس بنا پر زیادہ تر قریب قیاس

یہ ہر کہ فلسفہ کے اس فرمان میں نامسطیوس، زفروریوس، گندی اور ابن سینا کی تصنیفات ممنوع الاذاعت قرار دی گئی ہوئی جن کے لاطینی ترجمے یورپ میں ایک مدت سے اشاعت پذیر ہو چکے تھے،

(۳۱) ایک اور خیال یہ ہر کہ فلسفہ میں یورپ کے جانب سے جو ایک فرمان صادر ہوا تھا اس میں

اموری اور ڈیوڈ کی تصنیفات کے علاوہ ابن رشد کی بھی تصنیفات کا کتنا نہ ذکر کیا گیا ہو، لیکن واقعہ یہ ہے کہ قیاس آفرینی میں یہ خیال بھی ایم جو روین کی رائے سے کچھ کم نہیں ہو اور اس بنا پر یہ خیال بھی قطعاً ناقابل قبول ہو، ابن رشد کی شہرت کے متعلق جو اس قدر مبالغہ آمیز خیالات قائم کیے گئے ہیں ان کی بنا غالباً یہ معلوم ہوتی ہے کہ اموری اور ڈیوڈ جن کا ذکر عموماً قدیم زمانوں میں آیا ہے ان کے فلسفیانہ نظریے اور نظریات

میں چونکہ ابن رشد سے ملنے ملتے نظر آتے ہیں اسلئے فرمانوں میں ان دونوں کا نام بیکھریہ خیال کیا گیا کہ ان کی کتابوں کے جلانے اور ممنوع الاذاعت قرار دینے سے محض یہ مقصود تھا کہ ابن رشد کو جو ایک عام شہرت حاصل ہو چکی تھی درپردہ اس کا ہتھیال کیا جائے، لیکن جیسا کہ ہم اوپر بیان کر چکے ہیں اموری اور ڈیوڈ

کے فلسفے ابن جبرول سے زیادہ اثر پذیر ہوئے ہیں، باقی ابن رشد کا تو ان کے عہد میں وجود تک نہ تھا، اس موقع پر یہ یاد رکھنا چاہیئے کہ عرب فلاسفہ اندلس میں ابن رشد ہی ایک ایسا فلسفی ہے جو عقل کے مسئلہ میں

جبرول کے جابجا حوالے پیش کرتا ہو، پس اگر اموری اور ڈیوڈ کے فلسفہ سے بالواسطہ ابن رشد کی آواز بازگشت آتی ہو تو اس کی وجہ حقیقت میں یہ ہے کہ اتصال عقل کے مسئلہ میں خود ابن رشد بھی ابن جبرول کا خوشہ چین تھا

(۳۲) حقیقت یہ ہے کہ گو یہودیوں میں ابن رشد کی وفات ہی کے بعد سے اس کی تصنیفات کی

اشاعت ہونے لگی تھی، لیکن سچی یورپ میں اس کی شہرت کی ابتدا فلسفہ سے ہوئی جب میکال اسکات اور اس بمعصر ہر سین نے ابن رشد کی بعض کتابوں کے لاطینی ترجمے شائع کیے ہیں، باقی اس کے پہلے

جتنے بھی ہندوستانی فرمان فلسفہ کی اشاعت کے متعلق یورپ کی جانب سے صادر ہوئے فلسفہ ۱۲۱۵ء

سے یہ مشرقی ممالک کی رائے ہے،

۲۳ء میں ان کا تعلق ابن رشد کے فلسفہ سے نہ تھا بلکہ ان کا تعلق جان اریکینا، اموری، ویوڈ، کے
 صوفیانہ فلسفہ اور فروریوس، ٹاماس پیوس، کندی، فارابی، ابن سینا کے مشائی فلسفہ سے تھا جن کی تصنیفات
 یورپ میں ایک مدت سے شائع تھیں اور فروریوس اور ٹاماس پیوس کے شعور کے خود اصل یونانی نسخے مشرق
 یورپ میں عام طور پر متداول تھے، بات یہ ہے کہ چرچ کو فلسفہ سے قدیمی عداوت تھی، کیونکہ فلسفہ چرچ کے اقتدار
 اور تسلط کے ٹٹانے کی کوشش کرتا تھا، اس بنا پر ابن رشد کی کوئی تحفیس نہیں، چرچ اصل فلسفہ ہی کا دشمن تھا
 یورپ میں اس وقت فلسفہ کے جتنے متدرفے موجود تھے ان میں سب سے پہلے اوس جدید فلسفہ
 کے نظریات میں ہم کو ابن رشد کا اثر خاص طور پر نمایاں نظر آتا ہے، جس کا نام مذہب خارجیت یا ریزم تھا،
 اس مذہب کے بانیوں کا یہ خیال تھا کہ ہر نوع کے اشخاص جزئیہ کا توام ایسے ذاتیات سے ہوتا ہے جو تمام
 افراد میں بالاشترک پائے جاتے ہیں اور ان مشترک ذاتیات کا اصلی وجود افراد سے الگ اور مستقل بالذات
 ہوتا ہے مثلاً انسان کے تمام افراد ایک عام صفت انسانیت میں مشترک ہیں اور خود یہ صفت انسانیت ان
 افراد سے الگ پائی جاتی ہے، گویا یہ وہی وحدت عقل کا مسئلہ ہے جو ابن رشد کی خاص ایجاد ہے اور جو آگے چلکر
 ایک عصمت تک یورپ کے فلسفہ میں زیر بحث رہا ہے،

اس مذہب کے خلاف راسلین (متلئے) نے نامینلزم یا اسمیت کے نام سے ایک مذہب ایجاد
 کیا، جس کا مطلب یہ ہے کہ اس قسم کے مشترک کلیات عامہ جو ایک نوع کے تمام افراد میں یکساں پائے جاتے
 ہیں ان کا وجود خارج میں ان افراد سے الگ نہیں ہوتا، بلکہ حقیقت میں یہ زبان کی تفسیر میں جو مشترک
 اوصاف انسانی کے لیے ذہن نے وضع کی ہیں، راسلین کے بعد ایلارڈ نے جو اس مذہب کا زبردست
 وکیل ہوا، مذہب خارجیت کا انھیں دلائل سے ابطال کیا جو بعد کو ابن رشد کے مسلک وحدت عقل
 کے خلاف استعمال کی گئیں اور اس طرح گویا ایلارڈ پہلا شخص ہے جس نے ٹامس ایکویناس، چیل
 وچی روم اور دیگر مخالفین ابن رشد کے لیے راستہ صاف کیا،

ابن رشد کا اثر سب سے زیادہ فرانسیسکن فرقہ میں نظر آتا ہے، یہ ایک مذہبی جماعت ہے جسکے بانی سینٹ فرانسیس نے تیرھویں صدی عیسوی میں پوپ اور چرچ کے خلاف علم بغاوت بلند کیا تھا، سینٹ فرانسیس مسلمانوں میں پیدا ہوا، اس کی ولادت کے متعلق عجیب و غریب معجزات و کرامات بیان کیے جاتے ہیں، اور اس کی زندگی بھی اس قدر پراسرار تھی کہ لوگوں کا میلان اس کے جانب روز بروز بڑھتا چلا جاتا تھا، چنانچہ ۱۲۱۹ء میں جبکہ سینٹ فرانسیس نہایت کمسن تھا اس کے پیروں کی تعداد پانچزار سے اوپر ہو گئی تھی، یہ لوگ نہایت سادہ زندگی بسر کرتے تھے اور روپیہ بیچ کر احرام خیال کرتے تھے، غرباء کی تعداد ان میں زیادہ تھی جو چرچ کے پیروں کے برعکس مذہب کے اصول رواداری پر سختی سے عامل تھے، اور اسی وجہ سے ان میں صوفی مشرب لوگوں کا سا انگھسا پیدا ہو گیا تھا، باوجود اس کے چونکہ ان لوگوں کا یہ عقیدہ تھا کہ سینٹ فرانسیس مسیحیت کی اصلاح کے لیے خدا کی جانب سے مبعوث ہوا ہے، اس لیے یہ اپنے پیر کو مسیح کا ہم رتبہ سمجھتے تھے اور پوپ کی روحانی حکومت کے سخت خلاف تھے، چنانچہ چرچ کی مخالفت کی بدولت ہزاروں کی تعداد میں یہ لوگ قتل کیے گئے، اس زمانہ میں عربوں کا اثر ترقی پذیر تھا، اس لیے یورپ کے آزاد خیال لوگ جو چرچ کے روحانی اقتدار کی مخالفت پر علانیہ کمر بستہ رہتے تھے قدرتنا عربی اثر کے دامن عافیت میں پناہ لینے پر مجبور ہوتے تھے، اس فرقہ کا سنگ بنیاد اگرچہ مذہبی اصول پر رکھا گیا تھا اور اس لیے اس کو فلسفہ سے کوئی لگاؤ نہ تھا تاہم آزاد خیالی کی بدولت ان لوگوں کو کبھی عربی فلسفہ کی جانب متوجہ ہونا پڑا،

الگرینڈ میس اس فرقہ کا پہلا فلسفی ہے، اس کی ولادت بارہویں صدی کے آخر کی ہے، پیرس میں تعلیم پائی تھی، ارسطو کی مابعد الطبیعیات کی اس نے ایک شرح بھی لکھی ہے، یہ اپنے عہد کا فیض فلسفہ اور منطق تھا، اس کی مابعد الطبیعیات کی شرح میں عربی فلسفہ کا اثر صنف صنف پر نمایاں ہے، چنانچہ وہ جا بجا

غزالی اور ابن سینا کے اقتباسات خلوص و عقیدت کے رنگ میں نقل کرتا ہے، ابن رشد کے اقتباس بہت کم ہیں اور بہن بھی تو دوسروں سے نقل کئے ہیں عقل کے مسئلہ میں ابن رشد کی بیش بہا تحقیقات کا اس کی کتاب میں کہیں نہ نہیں چلتا، صرف اسطرح کے ابتدائی خیالات نقل کر دیئے ہیں، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ ابن رشد کی تصنیفات سے قطعاً بیگانہ تھا،

الگزندرس کے بعد اس کے تلمیذ رشید جاندی لاروشل نے فلسفہ میں وہی روش اختیار کی جو اس کے بیگانہ روزگار اُستاد نے اختیار کی تھی، یعنی اس نے علانیہ ابن سینا کی پیروی کا اظہار کیا اور علم النفس پر جو کچھ اس نے لکھا تمام تر ابن سینا سے ماخوذ تھا،

فرانسسکن فرقہ کا اعلیٰ علمی مرکز اسکفورڈ میں تھا جہاں فلسفہ ابن رشد کے جراثیم بکثرت پھیلے ہوئے تھے، چنانچہ یہ عقیدہ کہ عقل فعال انسان سے الگ ایک مستقل بالذات جو ہر ہے اسکفورڈ میں عام طور پر تسلیم کر لیا گیا تھا، اس یونیورسٹی سے ابن رشد کے خیال لوگ کثیر تعداد میں پیدا ہوئے، گویا یہاں فلسفہ بدرسیمہ میں ابن رشد کا فلسفہ تقریباً بالکل ختم ہو گیا تھا،

اسی سلسلہ میں راجر بیکن انگلستان کے فرانسسکن فرقہ کا پہلا فلسفی ہے جو علانیہ ابن رشد کے خیالات کو نقل کرتا اور دیگر عرب فلاسفہ پر ابن رشد کو فوقیت دیتا ہے، راجر بیکن ۱۲۱۵ء میں انگلستان میں پیدا ہوا، ابتدائی تعلیم اسکفورڈ یونیورسٹی میں حاصل کی، اس کے بعد پیرس جا کر ڈاکٹر کی ڈگری لی، یہ متعدد علوم و فنون میں ماہر تھا، عربی زبان اس نے از خود حاصل کی تھی اور یونانی سے بھی واقف تھا، اکثر عربی اور یونانی کی کتابیں مطالعہ میں رہتی تھیں، پیرس سے واپس آکر اس نے رہبانہ زندگی اختیار کی اپنے عہد کے دور از کار فلسفیانہ بحثوں سے سبزدار تھا اور نظری اور عملی ریاضیات سے واقفیت کی بدولت طبیعیات کے جانب اس کو زیادہ میلان تھا، اس کی تصنیفات سے پتہ چلتا ہے کہ میکالس وغیرہ علوم سے بھی

واقفیت رکھتا تھا اور علم کیمیا میں خاص خاص اصول ایجاد کیے تھے، لیکن اس کی تمام علمی جدوجہد کا حاصل یہ نکلا کہ اس کے جاہل اہل اناسے وطن عجیب و غریب طبعی اصول کی واقفیت کی بدولت اس کو جا دو گر سمجھنے لگے، بلکہ بعض حاسدون نے یہاں تک مشہور کر دیا کہ اپنے وہ علمی آلات کے ذریعہ جنوں اور بھوتوں سے بات چیت کیا کرتا ہو، یہ الزام اس زمانہ میں بہت سخت تھا، چنانچہ اس الزام میں ہزاروں لاکھوں آدمی پوپ کے فرمان کے بموجب جلا ڈالے جا چکے تھے، یہ خبریں جب پوپ تک پہنچیں تو وہ ان سے یہ حکم آیا کہ اسکی فلسفیانہ کتابیں اور علمی آلات روم بھیجے جائیں تاکہ وہ ان سے امتحان کیا جائے کہ راجر بیکن کے یہ کارنامے کس طرح ظہور میں آتے ہیں، یہ واقعہ ۱۲۴۶ء کا ہے اس وقت یہ شورش کسی وجہ سے دب گئی، مگر ۱۲۵۶ء میں اسکے شیعہ نہایت تیزی سے بھڑک اٹھے، فرانسیسکن فرقہ کا ایک مشہور لیڈر جیروم ڈی ایل اس کا دشمن ہو گیا، اور پوپ نکولس چہارم سے اس نے اس مضمون کا ایک فرمان حاصل کر لیا کہ راجر بیکن اپنے ٹھکانہ خیالات اور سحر فسون سازی کی بنا پر قید خانے بھیجا دیا جائے، چنانچہ ایک عرصہ تک قید رہا، مگر آخر میں دوستوں کی سفارش کی بدولت اس کو رہائی نصیب ہوئی، ۱۲۹۴ء میں آکسفورڈ میں انتقال کیا،

راجر بیکن کا فلسفہ عربی فلسفہ سے بہت ملتا جلتا ہے، اس زمانہ میں فرانسیسکن اور ڈومینیکن فرقوں کے مابین جن علمی مسائل پر مناظرہ ہوتا تھا اول میں ایک مسئلہ بھی تھا کہ عقل فعال نفس ناطقہ کا کوئی اعلیٰ مرتبہ الکل ہے یا انسان سے الگ مستقل بالذات جو ہر ہر عربوں کے مشائی فلسفہ سے یہ پتہ چلتا ہے کہ عقل فعال نہ صرف انسان سے علیحدہ مستقل بالذات جو ہر روحانی ہے بلکہ وہی اصل میں خدا ہے، عرب فلاسفہ عقل فعال کو خدا تو نہیں کہتے، تاہم یونانیوں کی طرح وہ اس کو مستقل بالذات جو ہر مانتے ہیں، ڈومینیکن فرقہ عربی فلسفہ کے اثر کو نشانہ بناتا تھا، لیکن فرانسیسکن فرقہ عربی فلسفہ کا حامی تھا، اس بنا پر یہ مسئلہ بھی ان دونوں فرقوں میں زیر بحث تھا، راجر بیکن آکسفورڈ کے دوسرے فلاسفہ کی طرح عربی فلسفہ کی اکثر حمایت کرتا تھا، چنانچہ اس مسئلہ پر

بحث کرتا ہو لکھتا ہو، عقل فعال ایک مشیت سے خدا ہو اور ایک حیثیت سے فرشتوں میں داخل ہو، مشیکن لوگ کہتے ہیں کہ عقل فعال خود ہمارے نفس نامطقہ کی ایک حالت کا نام ہو، لیکن یہ خیال میرے نزدیک نہایت محل ہے، دوسرے موقع پر لکھتا ہو انسان کا نفس نامطقہ از خود علم حاصل کرنے کے ناقابل ہو جب تک ایزدی وسائل سے اس پر فیضان نہ ہو لیکن یہ فیضان کس طرح ہوتا ہو عقل فعال کے ذریعہ سے جو انسان اور خدا کے درمیان ایک واسطہ اور انسان سے الگ ایک مستقل بالذات روحانی جوہر ہے،

راجر میکن کی تصنیفات سے یہ معلوم ہوتا ہو کہ وہ ابن رشد سے بھی اچھی طرح واقف تھا، چنانچہ ابن سینا نامہ جان لیتا ہو خلوص و عقیدت سے لیتا ہو اور اکثر اس کے خیالات نقل کرتا ہو، ایک موقع پر کہتا ہے، ابن سینا پہلا شخص ہو جس نے ارسطو کے فلسفہ کو دنیا میں شہرت دی لیکن سب سے بڑا فلسفی ابن رشد ہے جو ابن سینا سے اکثر اختلاف کرتا ہو، ابن رشد کا فلسفہ ایک عرصہ تک نامقبول رہا، مگر اب دنیا کے تقریباً تمام فلسفیوں نے اس کو تسلیم کر لیا ہو، وجہ یہ ہو کہ ارسطو کے فلسفہ کی صحیح تشریح اسی نے کی ہو، گو اس کے خیالات پر کبھی کبھی مین تنقید کرتا ہو، مگر اصولاً اس کی اصابت رائے کامترب ہوں ایک موقع پر کہتا ہے ابن سینا کے بعد ابن رشد نے اگلے فلاسفہ کے خیالات کی بہت تصحیح کی اگرچہ کہیں کہیں خود اس کے خیالات کی تصحیح و تکمیل کی بھی ضرورت ہو، تاہم بحیثیت مجموعی اس کی نظر بہت گہری جاتی ہو اور رائے سب سے زیادہ صائب ہوتی ہو، راجر میکن ابن رشد کی شرح طبیعیات، شروح مقالہ فی الروح، شرح مقالہ فی السما و العالم سے بہت زیادہ اقتباس نقل کرتا ہو، چونکہ اس کو اپنے عہد کی دور از کار بخون سے نفرت تھی اور اپنے ہم عصروں کے برعکس ایسی کتابیں زیادہ مطالعہ میں رکھتا تھا جن میں لفظی بحثیں کم اور معلومات زیادہ ہوں اسی لئے وہ حاجی اپنے ہم عصروں پر حیرت کا اظہار کرتا ہو، کہ یہ لوگ قدیم طرز کی کتابوں کے چھپے پڑے رہتے ہیں اور نئے آزاد خیال مصنفوں کی کتابیں کم دیکھتے ہیں جن سے علوم میں اضافہ ہونے کی زیادہ توقع ہو،

راجہ مکیں کے بعد ڈنس اسکوٹس بہت مشہور ہوا، یہ پہلے ابن رشد کے مخالف فلسفی ٹامس ایکوٹس کا پیرو تھا، مگر بعد کو اس مسئلہ میں کہ خدا کو انسان کے افعال پر کوئی اختیار نہیں اس کا مخالف ہو گیا اور اپنا ایک الگ فرقہ بنالیا، چنانچہ اسی وقت سے پیروان ٹامس اور پیروان اسکوٹس کے وہ علمی مناظر شروع ہو گئے جو اسکوٹس کا شک فلاسفی کی تاریخ میں بہت شہرت رکھتے ہیں،

ڈنس اسکوٹس اور سینٹ ٹامس کے درمیان خلق افعال عباد کے مسئلہ کے علاوہ یہ مسئلہ بھی بابہ النزاع تھا کہ خدا مادہ و صورت دونوں کا خالق ہی یا مادہ آپ سے آپ پیدا ہوا اور خدا نے صرف صورت کی تشکیل کر دی، ابن رشد نے مسئلہ تخلیق کے مقابلہ میں مسئلہ ابدیت عالم کی حمایت کی تھی، سینٹ ٹامس ابن رشد کے مقابلہ میں یہ کہتا تھا کہ مادہ کا وجود بلا صورت کے نہیں ہو سکتا، سیلئے ازلیت مادہ کا خیال باطل ہے، ورنہ مادہ کے ساتھ صورتیں بھی قدیم ہوں گی، ڈنس اسکوٹس نے یہ ثابت کیا کہ مادہ بغیر صورت کے پایا جاسکتا ہے، بلکہ عمل تخلیق کا ابتدائی ثمرہ صرف اس قدر ہے کہ مادہ صورت کا جامہ پہن لے، یعنی نفس ذات کے مرتبہ میں وہ خود غیر مصور ہو، یہی غیر مصور مادہ کائنات کی اصل ہے، ڈنس اسکوٹس نے ابن رشد سے صرف اس بات میں اختلاف کیا ہے کہ ابعاد ثلثہ صورت کے اتصال کے بعد مادہ کو لایح ہوتے ہیں یا قبل اتصال کے بعد مادہ کو لایح ہوتے ہیں یا قبل اتصال کے بھی وہ مادہ میں پائے جاتے ہیں، یا لفاظ دیگر ابعاد ثلثہ کا وجود مادہ میں صورت کی وجہ سے ہوتا ہے یا نفس مادہ انکا حامل ہے باقی اس جزئی اختلاف کے علاوہ نفس مسئلہ ابدیت عالم میں وہ بالکل ابن رشد کا ہنجیال ہے،

مسئلہ وحدت عقل میں ڈنس اسکوٹس ابن رشد کا نہ صرف مخالف ہے بلکہ وہ اس مسئلہ کے موجود کو دائرہ انسانیت سے خارج سمجھتا ہے، اس کے علاوہ ڈنس اسکوٹس اور اگم پورپ میں یہ غلط فہمی پھیلانے کے باعث ہوئے ہیں کہ ارسطو حیات بعد الموت کا قائل نہ تھا، ابن رشد چونکہ ارسطو کا شارح سمجھا جاتا تھا

اس بنا پر اس کا لازمی نتیجہ یہ ہوا کہ چودھویں صدی عیسوی میں فلسفہ ابن رشد کے نام سے ایک مجددانہ مذہب یورپ میں پھیل گیا، حالانکہ ابن رشد غریب اس الزام سے بالکل بری تھا،

فرانسیسکن فرقہ کی قنصلی کو کشیشین صرف انگلستان تک محدود تھیں، مغربی یورپ میں عربی فلسفہ کی اشاعت سب سے پہلے فرانس کے راستہ سے ہوئی تھی اور یہیں ہی ہودی فلاسفہ بھی سکونت پذیر تھے۔ جنہوں نے یورپ میں سب سے پہلے ابن رشد کا اثر پھیلایا تھا، فرانس میں بھی اور مقامات کی طرح دونوں سربلون یونیورسٹی میں خالفین ابن رشد کے فلسفہ کا درس ہوتا تھا اور پیرس میں ابن رشد کا فلسفہ پڑھا جاتا تھا۔ سیگوراس یونیورسٹی کا ایک مشہور پروفیسر تھا ابن رشد کے عقیدہ مند پیردون میں تھا، چنانچہ سینٹ ٹامس نے اپنی کتاب ”رد ابن رشد“ میں اکثر اس پر حملے کیے ہیں، سیگوراس اپنی کتابوں میں ابن رشد اور یونیورسٹی کے اقتباسات کا بجا نقل کرتا ہے اور کتاب ”نفس“ میں تو اس نے وحدت عقل کا مسئلہ بالکل تسلیم کر لیا، سیگوراس اور گرانڈوسی امیویل نے مسئلہ میں پیرس یونیورسٹی کو جو کتابیں تحفہ میں عنایت کی ہیں ان میں عربی فلسفہ کی کتابیں بکثرت تھیں،

ساربلون یونیورسٹی چونکہ مسیحیت کے عقیدہ عام کی حمایت کرتی تھی، اسلئے ان دونوں یونیورسٹیوں کے درمیان مناظروں کا سلسلہ جاری ہو گیا، اور مناظروں سے ذہن تک پہنچی کہ کبھی کبھی فساد بھی ہو جاتے تھے، فساد کی اصل بنیاد تھی کہ ساربلون والے سارے مغربی چرچ کو اپنے اقتدار میں رکھنا چاہتے تھے، پیرس یونیورسٹی میں فلسفہ ابن رشد کے درس و اشاعت کا کارگر حیلہ ان کے ہاتھ لگ گیا، یونیورسٹی کے خلاف مذہبی شورش برپا کر کے ان سیاسی مقاصد کا حاصل کر لینا آسان تھا، چنانچہ پہلے ۱۲۱۰ء میں ساربلون والوں کی کوشش پر پوپ کے جانب سے یونیورسٹی کے چانسلر کے نام ایک فرمان اس مضمون کا بھیجا گیا کہ یونیورسٹی کو ایسے مضمون پر مناظرہ کرنے سے باز رہنا چاہیے جن سے فساد کا اندیشہ ہو، جب اس کا کچھ اثر نہ ہوا،

تو سارہون والوں نے پوپ الگز نڈر چہارم سے چھ سات برس کے عرصہ میں چالیس فرمان اس مضمون کے
 شائع کرائے کہ عربی فلسفہ کا پڑھنا پڑھانا حرام ہے، اس کے بعد ۱۸۷۹ء میں ان لوگوں نے پیرس میں علماء
 کی ایک مجلس منعقد کی جس نے اس مضمون کا ایک فرمان صادر کیا کہ یہ مقدس مذہبی مجلس اون لوگوں کے
 قاسد العقیدہ ہونیکا فتویٰ دیتی ہے جو امور ذیل کے قائل ہوں،

(۱) تمام انسانوں میں ایک ہی عقل پائی جاتی ہے،

(۲) عالم ازلی ہے،

(۳) انسان کا سلسلہ کسی آدم میں تک جتنی نہیں ہوتا،

(۴) نفس جسم کے ساتھ فنا ہو جاتا ہے،

(۵) خدا جزئیات کا عالم نہیں،

(۶) بندوں کے افعال میں خدا کو کوئی اختیار حاصل نہیں،

(۷) خدا قابل فنا اشیاء کو ابدی نہیں کر سکتا،

سارہون والوں کی ان کوششوں کے باوجود پیرس یونیورسٹی کے پروفیسر عربی فلسفہ خالص فلسفہ

ابن شد کے حامی اب بھی تھے، چنانچہ ۱۸۷۹ء میں مخالفت فریق کے لیڈر اٹینی پیرس نے پاریس کی ایک
 کثیر جماعت سے مشورہ لیکر دوسرے فرمان شائع کیا جس میں امور مذکورہ بالا کے علاوہ ان جدید عقاید کی بھی
 تصریح تھی جن کے ماننے سے آدمی کافر ہو جاتا ہے،

اس عام مذہبی شورش کے دوران میں یونیورسٹی کے بعض پروفیسروں کی نہایت بری گت بنائی

جاتی تھی، سیان ڈی ٹورائی یونیورسٹی کا نہایت قابل رحم پروفیسر تھا اور ٹامس ڈی کٹپیر کی مصیبت اس
 زیادہ دردناک تھی، ڈامینیکن زرقہ کا مشہور شاعر اسی ان لوگوں کا تسمیہ کیا کرتا تھا، چنانچہ ڈینیٹی کی جو کوئی اقتدار
 مشہور ہوئی کہ ان پچاروں کو زندگی دو بھر ہو گئی،

(۳)

پیڈ وایونیورسٹی (مشرقی یورپ)

عربی فلسفہ کا اثر دور استون سے یورپ میں داخل ہوا تھا، ایک براہِ فرانس اور دوسرے براہِ اٹلی، جزیرہ سسلی اور جنوبی اٹلی پر عربوں کا سیاسی اقتدار تھا، اور یہاں بڑے بڑے کالج بھی انھوں نے قائم کئے تھے، عربی اثر کے بیشتر اٹلی میں روم سب سے بڑا اعلیٰ اور مذہبی مرکز شمار کیا جاتا تھا، لیکن عربی اثر کے بعد سے یہ مرکز پیڈ واین منتقل ہو گیا، کیونکہ روم کی سرزمین پوپ کے زیرِ اقتدار ہونے کے باعث ظلمتِ کدوہ جمل نبی ہوئی تھی اور عربی فلسفہ سے تو خاص کر اس کو عداوت تھی، پیڈ وایونیورسٹی کے خصوصیات حسب ذیل تھے،

(۱) گو فلسفہ مدرسہ کا درس یہاں بھی ہوتا تھا، مگر یورپ میں ابن رشد کی شہرت سب سے زیادہ اسی یونیورسٹی کی بدولت ہوئی، چنانچہ ابن رشد کے مذہب میں داخل ہونا اور ابن رشد کی پیرامی پر غرور و ناز کرنا یہاں فیشن میں داخل ہو گیا تھا،

(۲) یہاں ابن رشد کی کتابوں کے نسخے سب سے ترجیح دیے گئے اور پروفیسروں نے مخصوص اس کی کتابوں کی شرحیں اور خلاصے لکھے،

(۳) ابن رشد کے مقابلہ میں یہاں نئے نئے مذہب ایجاد ہوئے مثلاً اسکندریہ میں یعنی اسکندر فردوسی کے پیرو اور افلاطون میں یعنی افلاطون کے پیرو اور ان فرقوں کی پیدائش اور ان کی باہمی معرکہ آرا میان آگے تفصیل سے ذکر ہون گی

(۴) فرانس اور مغربی یورپ کے دیگر ممالک میں اصحابِ حکمت (سائنس) جدید اور اصحابِ فلسفہ جدید (مثلاً نیوٹن، گلیلیو، لارڈ میک، ڈی کارٹ وغیرہم) کی تحقیق و اجتہاد کے علی الرغم سترھویں صدی

عیسوی تک یہاں کے مشہور پروفیسر اپنی وضع نہایت رہتے، چنانچہ یہاں کا آخری فلسفی ڈی کریونی تھا جس کے عہد تک ابن رشد کا فلسفہ یہاں پڑھا جاتا تھا، ۱۳۱۷ء اس کا سال وفات ہو، ڈی کریونی کے متعلق یہ مشہور ہے کہ زحل کے توالج سیارات کا جب انکشاف کیا گیا تو اس نے دور بین کے استعمال کی اس بنا پر مخالفت شروع کی کہ ان سے ایسی چیزوں کا انکشاف ہوتا ہے جن کا ارسطو قائل نہ تھا، (۵) پیڈوا یونیورسٹی کی بنیادی تحریک پر تھی اس لیے یہاں کے پروفیسر کثیر تعداد میں موجود رہتے تھے جن کے علمی کارنامے صرف اس قدر تھے کہ طالب علموں کے سامنے ادون کے جو کچھ ہوا کرتے تھے یا وہ طالب علموں کو جو نوٹ لکھواتے تھے وہ یونیورسٹی کی طرف سے مدون کر لیے جاتے تھے، لیکن ان حواشی و تشریح کی قدر و قیمت اس سے زیادہ کچھ نہ تھی کہ طالب علموں کو ادون کے ذریعہ کتابوں کے دقیق مطالب حل کرنے میں آسانی ہوتی تھی اس کے علاوہ ان پروفیسروں کی تصنیفات علماء اور محققین فن کے کچھ کام نہ آتی تھیں،

(۶) پیڈوا کے علماء درس و تدریس میں مشغول رہتے تھے اور جہاں ان کو معقول مشاہرہ کی امید ہوتی تھی وہاں نکل جاتے تھے، اس بنا پر پیڈوا کے نصاب تعلیم اور یہاں کی تصنیفات کا اثر اٹلی باہر دور دور پھیلتا جاتا تھا،

اس یونیورسٹی میں جس نے سب سے پہلے ابن رشد کا فلسفہ داخل نصاب کیا ہے وہ پطرس و ابانو نام ایک شخص تھا، مشہور ہے کہ یورپ میں طبی حیثیت سے ابن رشد کی شہرت کا سنگ بنیاد رکھنے والا بھی یہی شخص ہے، مگر باوجود اس کے عجیب بات ہے کہ ابن رشد کی خاص طبی تصنیفات مثلاً کتاب الکلیات وغیرہ سے وہ واقف نہ تھا، یہاں تک کہ طبی مسائل کے متعلق ابن رشد کے جتنے اقتباس اس نے حاصل کیے ہیں وہ اس کی فلسفیانہ کتابوں سے نقل کیے ہیں، بہر حال یونیورسٹی میں طب کا شعبہ ایسی کچھ دم سے قائم ہوا اور سب سے پہلے ابن رشد کی کتابیں نصاب میں داخل کی گئیں، اس عہد میں نصاب

عقائد کا حکمہ قائم ہو چکا تھا جس عربی اثر خالص ابن رشد کے فلسفہ اور نجوم و انون سے عداوت تھی، چنانچہ پوٹوگاکا ایک باشندہ سیکوڈمی اسکولی ^{۱۳۲۶} عین اس بنا پر زندہ جلایا جا چکا تھا کہ وہ نجوم دان تھا، اور مذہب کے خلاف لوگوں کو بھڑکاتا تھا، پطرس و ابانوبی کو عین حیات تک اس حکمہ کی زد سے محفوظ رہا، لیکن اس کی آنکھ بند ہوتے ہی اس حکمہ نے اس کی لاش پر قبضہ کر کے اس کو جلادیا اور اس کی تصنیفات پڑھ پڑھ کر کے ہوا میں اڑا دی گئیں،

پطرس و ابانوبی کے بعد یونیورسٹی کے دو پروفیسر جین ڈی جلدن اور فرار باؤبت مشہور ہوئے، جین ڈی جانڈان پیرس کا رہنے والا تھا اور ابتدائی تعلیم بھی وہیں پائی تھی، مگر اس کی شہرت پیڈوا میں آکر ہوئی جہاں وہ رئیس الفلاسفہ مشہور ہو گیا، پطرس و ابانوبی کے یہ خاص دوستوں میں تھا اور اسی کی تحریک پر اس کو ابن رشد کے مطالعہ کا شوق پیدا ہوا تھا، چنانچہ آخر میں وہ ابن رشد کا اس قدر متعقد ہو گیا کہ اپنی کتابوں میں وہ اس کو متعز و ماہر حکیم اور حق و صداقت کے حامی و غیرہ بڑے بڑے الفاظ سے یاد کرتا، ابن رشد کی اکثر کتابوں پر اس کے تعلیقات و حواشی ہیں، خاص کر رسالہ جوابہر الکون پر جو اس کا حاشیہ ہے، وہ دس مئی ۱۴۸۰ء و ۱۴۹۶ء عین متعدد مرتبہ چھاپا گیا، اس حاشیہ میں اس نے قدامت فلاک کے نظریہ کی بہت زور شور سے حمایت کی ہے اور مخالفین کے جواب دیئے ہیں، اس کی کتابوں میں سب سے زیادہ مشہور تعلیقات علی مقالہ فی الروح، یہ رسالہ سوال و جواب کے طور پر لکھا ہے اور ابن رشد کے فلسفہ کی حمایت کی ہے، اس رسالہ میں جن مسائل سے بحث کی گئی ہے ان میں سے بعض نمونہ کے طور پر حسب ذیل ہیں،

(۱) عقل فعال واجب قدیم ہے (۲) عقل فعال نفس ناطقہ انسانی سے الگ قائم بالذات جو ہر ہے، (۳) عقل اس عہد میں سینٹ ٹامس وغیرہ مخالفین ابن رشد نے ایجاد کیا تھا، (۴) کیا عقل بالماوہ یا عقل بالقوہ عقل فعال کا اور اک کر سکتی ہے،

ابن رشد کے فلسفہ کے ممتاز نظریہ وحدت عقل پر خاندن فرسائی کرتے وقت اس کے خیالات میں

اضطراب پیدا ہو جاتا ہے کبھی وہ ابن رشد کی رائے کے مطابق فیصلہ کرتا ہے اور کبھی اس کے خلاف ہو جاتا ہے، مثلاً ایک جگہ وہ کہتا ہے کہ اگر تمام انسانوں میں ایک ہی عقل پائی جائیگی تو وہ متضاد اوصاف سے متصف ہوگی اور یہ محال ہے، آخر میں وہ گھبرا کر یہ فیصلہ کرتا ہے کہ گو ابن رشد کا مسلک پوری طرح سیری سمجھ میں آ گیا ہے، مگر مجھے اس پر تسکین نہیں ہوتی، میرا خیال ہے کہ تمام انسانوں میں ایک عقل نہیں پائی جاتی بلکہ ہر انسان میں جدا جدا عقلیں پائی جاتی ہیں اس مسئلہ کے علاوہ عقل کے متعلق اور مسائل میں بھی اس نے ابن رشد کے خلاف رائے اختیار کی ہے،

یونیورسٹی کا دو سربراہ فیروز اربانو بولونگ کارہنے والا تھا اور پیڈوا میں درس دیتا تھا، اس نے ابن رشد کی تلخیص کتاب الطبیعیۃ کی شرح لکھی، جس کی بدولت وہ رئیس الحکماء مشہور ہو گیا، مصنف نے اس کتاب میں وعدہ کیا ہے کہ کتاب السماء والاعمال پر بھی ایک شرح لکھو گا، فراربانو پیروان ابن رشد میں مدرسہ کے علاوہ اور کوئی شہرت نہیں رکھتا اور نہ اس کی کتابوں میں کوئی خاص جدت پائی جاتی ہے، ان پر فیروز کے علاوہ بالڈی ونیس (المتوفی ۱۲۲۹ء) کا مینو (از ۱۳۸۰ء تا ۱۲۵۰ء) اور ونیس وغیرہ پیڈوا کے مشہور پر فیروز میں، جنھوں نے ابن رشد کی کتابوں کی خدمت میں عمریں گزار دیں، چنانچہ ان لوگوں کی کوششوں کا نتیجہ یہ ہوا کہ چند سو سال بعد عیسوی میں اٹلی کی درسگاہوں میں ارسطو کا فلسفہ علائقہ پڑایا جاتا تھا، اور رومن کیتھولک فرقہ کے عیسائی ضرورت کے موقعوں پر ارسطو اور ابن رشد کے اقتباسات سند میں پیش کرتے تھے،

سولہویں صدی عیسوی میں ابن رشد کے نئے ترجموں کی تحریک نئے سرے سے شروع ہوئی، تیرھویں صدی کے اٹلینی ترجمے از کارنٹہ ہو گئے تھے، ابتدا میں جو ترجمے کئے گئے تھے وہ اٹلینی سے اٹلینی یا عبرانی میں کیے گئے تھے، لیکن اب متعدد وجوہ سے عربی کے اصل نسخے پامید ہو چکے تھے، اسلئے ان نئے ترجموں میں عبرانی مدد لینا ناگزیر تھا، یہی وجہ تھی کہ ان نئے ترجموں میں بھی زیادہ تر وہ یہودی علماء شامل تھے جو پیڈوا میں

فلسفہ کا درس دیتے تھے، ان میں پہلا مشہور مترجم یعقوب مانینڈو تھا، یہ اسپین کا رہنے والا تھا اور پال سوم کے دربار میں طبیب خاص کے عہدہ پر ممتاز تھا، اس نے تقریباً ابن رشد کے تمام اگلے مترجموں کی دوبارہ تصحیح کی اور نئے سرے سے ان کو شائع کیا،

پہلے کا ایک یہودی ابراہیم نامی جو پیڈ دامن طبابت کا پیشہ کرتا تھا اس عہد کا دوسرا مترجم تھا اس نے زیادہ تر فن خطابت اور فن شو کی کتابیں ترجمہ کیں، اس سلسلہ میں پال اسرائیلی نے شخصیات کتاب السماء والاعمال اور تخلص مابعد الطبیعیات، ویٹل نیس نے مقالہ فی الکون والفساد، نیلیر کے طبیب کا لوکا لونیم نے تہافت التہافت اور مقالہ اتصال عقل کے ترجمے دوبارہ شائع کیے، الیاس مدیجو جو پیڈ کا آخری یہودی فیلسوف تھا، اس عہد کا نہایت مستند مترجم ہوا ہے، اس نے رسالہ جوبہر الکون کا ترجمہ ۱۲۷۷ء میں شائع کیا،

ان نئے مترجموں کی فہرست میں ایک سبھی مترجم کا بھی نام ملتا ہے، یعنی پیڈو اکا پر و فیسرونا مشہور ہے کہ اس نے بعض یونانی کتابوں کے ترجمہ بھی کیے تھے، نا لاطیقا الاولی والثانیہ کی تینوں قسم کی تفصیلات اسی نے شائع کیں، سولہویں صدی کے آخر میں طبی کتابوں کے ترجمے کی بھی تحریک شروع ہوئی اور یہ صدی ختم ہوتے ہوتے انکا بھی ترجمہ ہو گیا، ان نئے تراجم کی بڑی خصوصیت یہ تھی کہ مطبع کی ایجاد کی وجہ سے ادن کے متعدد صحیح نسخے بیک وقت دستیاب ہو سکتے تھے، چنانچہ حدیث، بیکوینی، اور اوڈو جو اس عہد میں ابن رشد کے مشہور پہلے مترجم تھے، اس بات کا زیادہ خیال رکھتے تھے کہ غلط نسخے نہ شائع ہونے پائیں،

سولہویں صدی کے آخر میں پیڈو اکا پر و فیسرونا را بیلا بہت مشہور ہوا، اس نے تقریباً ۱۵۶۴ء سے ۱۵۸۹ء تک درس دیا، یہی مشکل مسائل میں وہ ابن رشد کے اقتباس کا سبب بن گیا، گو بعض موقعوں پر اس کی رائے ابن رشد کے خلاف ہوتی ہے، ارسطو نے افلاک کی حرکت سے

خدا کا ثبوت دیا ہو، ابن سینا نے بجائے اس کے امکان وحدوث کو خدا کے ثبوت میں پیش کیا ہو، ابن رشد
 ارسطو کے ساتھ تھا، لیکن یورپ میں دو فریق ہو گئے تھے ایک ابن سینا کا مؤید تھا اور دوسرا ابن رشد کا
 زیراہیلانے ابن رشد کی حمایت کی اور یہ ثابت کیا کہ افلاک کی حرکت کے علاوہ کسی اور طریقہ سے
 خدا کا وجود ثابت نہیں کیا جاسکتا، علم نفس میں اس کی بعض رائیں ابن رشد کے خلاف ہیں، مثلاً
 وہ اس بات کا قائل ہے کہ دنیا میں جتنے انسان ہیں اتنی ہی عقلیں ہیں، ایک عقل تمام انسانوں میں
 مشترک نہیں ہو، نفس انفرادی اپنی ماہیت کے اعتبار سے فانی ہے، مگر اس حیثیت سے کہ وہ جب بالذات
 یعنی باری تعالیٰ کے جانب اس کے جعل کا استناد ہو بیٹے واجب بالذات نے اس کو پیدا کیا ہو وہ
 غیر فانی ہو، گویا اس میں وجوب کی شان اس کے خالق کی وجہ سے پیدا ہو گئی ہو،

اسی عہد میں پینڈیسو ایک اور پروفیسر تھا جس کے لکچر ون کے قدیم نسخے اب تک پیڈوالا بریری
 میں محفوظ ہیں، سولہویں اور سترھویں صدی میں پیڈوالے کے پروفیسروں کا یہ عام دستور ہو گیا تھا
 کہ ابن رشد کی کوئی ایک کتاب وہ لے لیتے تھے اور اس پر لکچر شروع کر دیتے تھے، لیکن اس کی پروا
 نہیں کرتے تھے کہ ہر ایک مسئلہ میں اس کی تقلید بھی کریں، یہی وجہ تھی کہ اس زمانہ میں عام طور پر
 ابن رشد کے فلسفہ کے اصولی مسائل تک میں پیڈوالے کے پروفیسر ابن رشد کی مخالفت کرتے تھے، مگر
 باوجود اس کے وہ خود اپنے کو ابن رشد کا پیرو کہتے تھے، ابن رشد نے جس مسئلہ پر زیادہ زور دیا تھا وہ یہ تھا
 کہ تمام انسانوں میں ایک ہی عقل پائی جاتی ہے، نیز نفس انفرادی فانی اور نفس کلی غیر فانی ہے، ایک تک
 یورپ کے فلاسفہ ان مسائل کی حمایت کرتے رہے، لیکن سولہویں اور سترھویں صدی میں
 جو فلاسفہ پیدا ہوئے انھوں نے ان مسائل میں ابن رشد کی مخالفت شروع کی، چنانچہ پینڈیسو بھی
 وحدت عقل کے مسئلہ میں ابن رشد کے خلاف ہے، یعنی وہ کہتا ہے کہ تمام انسانوں میں ایک عقل نہیں پائی
 جاتی، بلکہ دنیا میں جتنے انسان ہیں اتنی ہی عقلیں ہیں، نیز عقل انفرادی تفسیر پذیر ہے، مگر عقل کلی

غیر تقیر پذیر اور ابدی ہے، ابن رشد کے موافقین یہ کہتے ہیں کہ اگر انسانوں کی تعداد کے موافق عقلوں کی تعداد بھی متفاوت ہوگی تو عقلوں میں تعدد لازم آئے گا حالانکہ تعدد مادہ کا خاصہ ہے اور عقل مادہ اور اس کے اوصاف بالکل برسی ہے، پنڈیسو اس کا جواب یہ دیتا ہے کہ عقل میں تعدد بالذات نہیں پیدا ہوتا بلکہ جسم کی وجہ سے بالعرض پیدا ہوتا ہے، اور اس طرح کے تعدد سے کوئی نقصان نہیں، ہاں البتہ اگر عقل میں بالذات تعدد پیدا ہو جائے عقل کا وجود جسم کے وجود پر موقوف ہوتا تو بیشک تعدد سے نقصان تھا، لیکن ایسی صورت میں تعدد تو دراصل جسم میں پیدا ہوا ہے اور عقل کا وجود جسم سے بالکل الگ اور مستقل بالذات ہے صرف دونوں کا اتحاد ہو گیا ہے، اور اس بنا پر عقل میں بھی تعدد پیدا ہو گیا ہے، سو لہٰذا صدی کے آخر میں زراسیلا کے ایک شاگرد سینر کریمونی کی شہرت ہوئی، مؤرخین کے نزدیک یہ ابن رشد کے سلسلہ کا آخری فیلسوف تھا، اس کے پچھرا تک شمالی اٹلی کے بعض کتب خانوں میں محفوظ ہیں، زراسیلا کی طرح اس کا بھی یہ خیال تھا کہ خدا کے وجود پر اخلاک کی حرکت کے علاوہ اور کوئی ثبوت نہیں پیش کیا جاسکتا، اخلاک کے ذہنی خیال ذہنی نفس ہونے کے مسئلہ میں کریمونی ابن رشد کا زامقل تھا، اس کا خیال تھا کہ فلک قمر کے نیچے جتنے تغیرات ہوتے ہیں اس کا سبب ساوی کوکبتن ہیں، نیز خدا صرف اپنی ذات کا عالم ہے باقی اور چیزوں کا علم اس کو اپنی ذات کے واسطے سے ہوتا ہے، غرض جہاں تک مابعد الطبیعیات کا تعلق ہے کریمونی ابن رشد سے ایک ایسے اختلاف نہیں کرتا، لیکن علم النفس میں اس نے ابن رشد سے جا بجا اختلاف کیا ہے، چنانچہ وحدت عقل کے مسئلہ میں اس کی رائے ابن رشد کے بالکل خلاف ہے، اسی طرح عقل فعال کے خدا ہونے کا وہ قائل ہے، عقل فعال انسان سے الگ ایک مستقل بالذات جو ہر ہے، لیکن باوجود اس کے انسان میں سوچنے سمجھنے کی قابلیت عقل فعال ہی سے پیدا ہوئی ہے، عقل فعال کے علاوہ کوئی اور چیز فہم و ادراک کی قابلیت نہیں رکھتی، کیونکہ اور چیزیں مرکب اور ایک حیثیت سے غیر مستقل الوجود ہیں، حالانکہ فہم و ادراک کی صلاحیت صرف اسی چیز میں ہو سکتی ہے جو بسیط اور مستقل الوجود ہو، پس اس بنا پر دنیا کی تمام ذہنی عقل کائنات عقل فعال ہی کے ظل و شیع کا

نام ہی اور چونکہ عقل فعال ہی خود خدا ہو اسلئے خدا کو یا روح کا نجات یعنی حیات و ادراک کا منع ہو،
یہ خیالات اس عہد کے لحاظ سے نہایت لمحہ اندھے، مگر باوجود اس کے کریمنی حکمہ احتساب عقائد
کی زد سے محفوظ رہا، وجہ یہ تھی کہ اس نے اپنی دو حیثیتیں الگ الگ بنا رکھی تھیں، یعنی مذہبی حیثیت سے
وہ پکا عیسائی مشہور تھا، مگر فلسفہ کو وہ محض دماغی تفریح کے طور پر استعمال کرتا تھا، مشکل مسائل پر لکھتے
وقت وہ اپنے شاگردوں سے اکثر کہتا کرتا تھا کہ فلسفیانہ نقطہ نظر سے میں ان مسائل میں ارسطو کی رائے
بیان کر دوں گا، باقی یہ بات کہ ارسطو کا فلسفہ مذہبی حیثیت سے ماننے کے قابل ہو یا نہیں تو یہ بتانا میرا کام
نہیں، اگر یہ دریافت کرنا ہو تو سینٹ تھامس اور ٹھیکین کی کتاب کا مطالعہ کرو، ابن رشد کی کتاب انفس
کی شرح جو اس نے لکھی ہو اس کے ویباچہ میں کہتا ہو اس کتاب میں میں یہ بیان کرنا نہیں چاہتا کہ روح
کے متعلق ہمیں کیا عقیدے رکھنا چاہئیں بلکہ صرف یہ بیان کرنا چاہتا ہوں کہ روح کے متعلق ارسطو کا
کیا خیال تھا، یہ واضح رہے کہ فلسفہ پر نقد و تبصرہ میرا فرض نہیں ہو، یہ فرض سینٹ تھامس اور ٹھیکین نے خوب ادا کیا ہو
پس میری کتاب میں کسی مسئلہ کی مذہبی حیثیت تلاش کرنا بالکل بے سود ہوگا، لیکن اس پر بھی کریمنی
حکمہ احتساب عقائد کی تنبیہ سے محفوظ رہا، چنانچہ سارجولانی ۱۹۱۹ء کو پید واکے حکمہ کے افسر کا ایک
تنبیہ خط اس کے نام آیا کہ لیٹرن کوئٹس نے تمام پروفیسروں کو یہ ہمایش کر دی ہو کہ فلسفہ کے جو مسائل مذہب کے
خلاف ہیں ان کی تردید بھی وہ کرتے جائیں اور جب کسی فلسفی کا مقولہ وہ نقل کرتے لگیں تو اس بات کا
خیال رکھیں کہ طالب علموں پر اس کا برا اثر نہ پڑے، چونکہ آپ اس ہمایش کا لحاظ نہیں رکھتے ہیں اسلئے
میرا فرض ہو کہ میں بار بار آپ کی توجہ اس جانب منطقت کرتا ہوں، کریمنی نے اس کے جواب میں
ایک طویل خط لکھا جس میں وہ لکھتا ہو کہ مجھے یونیورسٹی کی جانب سے صرف اسی خدمت کا مشاہرہ
میتا ہو کہ میں ارسطو کے فلسفہ کی تعلیم دوں، اگر یونیورسٹی اس خدمت کے بجائے کوئی اور خدمت مجھ سے
لینا چاہتی ہو تو میں استعفا پیش کرنے پر آمادہ ہوں، اس کو اختیار ہو وہ کسی اور کو اس خدمت پر

مامور کرے، باقی میں جب تک مدرسے کے عہدہ پر رہ سونگا اپنے فرائض منصبی کے خلاف کوئی خدمت نہیں انجام دے سکتا،

کریونی کا سلسلہ میں انتقال ہو گیا، اور اس کی آنکھ بند ہوتے ہی پیڈ وائین ابن رشد کے سلسلہ کی علمی مجلس بھی وہم پر ہم ہو گئی اسکے بعد بھی اگرچہ پیڈ وائے بعض مدرس یہ قدیم وضع نبائے کی کوشش کرتے رہے تاہم جن قدر زمانہ ترقی کرتا جاتا تھا اسی قدر نشاۃ جدیدہ کے اثرات قدیم فلسفہ کی جگہ لیتے جاتے تھے، کریونی کے بعد لیسٹو (متوفی ۱۱۷۷ء) بھی فلسفہ مشائیہ کا درس دیتا تھا، مگر اس کی تعلیم میں جدید خیالات کا بہت میل تھا، لیسٹو کے بعد یہ قدیم وضع نہ بہ سکی، چنانچہ بریگارڈ نے فلسفہ مشائیہ کے بجائے قدیم آئوین فلسفہ کا درس دینا شروع کیا، اور سلسلہ میں فارڈیلانے تو پیڈ وائین قدیم فلسفہ کا بالکل خاتمہ ہی کر دیا، یعنی اس نے قدیم فلسفہ کے بجائے ڈیکارٹ کے جدید فلسفہ کی کتابیں نصاب میں داخل کیں، کریونی اگرچہ عام طور پر ابن رشد کے سلسلہ کا آخری فلسفی شمار کیا جاتا ہے تاہم بعض مؤرخین مثلاً بروکر وغیرہ اس سلسلہ کو اور وسیع کرتے ہیں اور بریگارڈ، وینیسی، کاسپلین، اور کارڈون کو بھی اسی سلسلہ میں شمار کرتے ہیں، بریگارڈ کو اس سلسلہ میں شمار کرنا تو قطعاً غلط ہے، اس کے فلسفہ کو ابن رشد کے فلسفہ سے کوئی نسبت نہیں، اسی طرح وینیسی کا بھی ابن رشد کے پیروں میں شمار نہیں ہو سکتا، اس نے اپنی کتابوں میں اس فلسفہ کے اصولی مسائل تک کو باطل کیا ہے، مثلاً قدم عالم، مسئلہ تجر و قدر، اور وحدت عقل وغیرہ مسائل میں اس نے ابن رشد کی نہایت شدت سے تردید کی ہے، البتہ کارڈون کی نسبت کوئی فیصلہ نہیں ہو سکتا، کیونکہ اس کی کتاب میں متضاد خیالات پیش ہیں، مثلاً ایک کتاب میں وہ لکھتا ہے کہ انفرادی نفس کلی کے ساتھ وہی نسبت رکھتا ہے جو تخم کو درخت کے ساتھ ہوتی ہے، دوسری کتاب میں اس نے ابن رشد کے نظریہ وحدت عقل کی پُر زور حمایت کی ہے پھر آخری کتاب میں اس نے اپنی اگلی رائے سے عدول کر کے یہ ثابت کیا ہے کہ تمام انسانوں میں ایک عقل نہیں پائی جاتی، بلکہ جس طرح طے

ہر انسان میں الگ الگ بین اسی طرح ہر انسان میں عقل بھی الگ الگ پائی جاتی ہے، اس کے بعد حیات بعد الممات پر جو کتاب اس نے لکھی ہے اس میں اس نے اپنی دونوں گلی رایوں کو سمو کر ایک نیا خیال پیدا کیا ہے، یعنی وہ کہتا ہے کہ نفس عقلی خود تو تمام انسانوں میں ایک ہی ہے، البتہ افراد کے اختلاں کے بنا پر وہ مختلف حیثیتیں اس میں پیدا ہو گئی ہیں ایک اسکے نفس قدرت کے مرتبہ کی ازلیت کی حیثیت اور دوسری افراد انسانی کے اعتبار سے فنا اور تغیر پذیر کی حیثیت یعنی گویا اپنے نفس ذات کے مرتبہ کے لحاظ سے وہ منفرد ہے لیکن فطرت کے لحاظ سے اس میں تعدد پیدا ہو گیا ہے، تقریباً یہی خیال ہے جو ابن رشد نے بھی حیات بعد الممات کے مسئلہ پر ظاہر کیا ہے، بہر حال کارڈن فلسفیانہ حیثیت سے نہایت مضطرب رہا ہے اور اس بنا پر اسکے متعلق فیصلہ نہیں کیا جاسکتا کہ وہ ابن رشد کے سلسلہ کا فلسفی تھا یا خود کوئی اپنا جداگانہ نظریہ رکھتا تھا؟

لیکن کاسپلین کے بارے میں تو مطلق شک نہیں کہ وہ ابن رشد کے سلسلہ کا فلسفی نہ تھا، وہ خود اپنا جداگانہ فلسفہ رکھتا تھا اور زیادہ تر اسپینوزا سے استناد کرتا تھا، اس کے یہ خیالات کہ عالم میں صرف وجود مطلق کی ایک حقیقی ہستی ہوتی ہے اور سب چیزیں محض اضافی ہیں نہ نسبت ابن رشد کے اسپینوزا سے بہت ملتے جلتے ہیں، عقل کے مسئلہ میں اس کی یہ رائے ہے کہ خدا کی عقل صرف منفرد ہے باقی انسان کے نفوس ناطقہ اتنے ہی ہیں جتنے خود انسان کے افراد ہیں یعنی ان میں وحدت مطلق نہیں ہے، کیونکہ وحدت صرف وجود مطلق یا خدا کی شان ہے جو اور دوسری چیزوں میں نہیں پائی جاسکتی، علاوہ بریں نفس ناطقہ محض قوت کا نام ہے، فعلیت صرف خدا کے نفس ناطقہ میں ہے جو ہمہ وقت عالم غیب اور عالم کل ہے،

کاسپلین کا عمر فلاسفہ کے امتحان کا عہد تھا، یعنی حکمہ احتساب عقائد کی مستبدانہ حکومت آزاد خیالوں کو ڈھونڈ ڈھونڈ کر موت کے گھاٹ اتار رہی تھی، ہر نوکے زندہ جلانے جانے کا واقعہ خود کاسپلین کی نگاہوں کے سامنے گذرا تھا، لیکن کاسپلین خود اس حکمہ کی زد سے محفوظ رہا، اس کی بڑی

وجہ یہ تھی کہ وہ پوپ کا طبیب خاص تھا اور اس بنا پر اس کی پوزیشن تمام مذہبی محکموں کے مقابلہ میں نہایت
معزز و مستحکم ہو گئی تھی، اس کے علاوہ کرمیونی کی روش اس نے بھی اختیار کر رکھی تھی یعنی فلسفہ اور مذہب کے
حد و نہایت باریک بینی سے اس نے الگ الگ کر لئے تھے، چنانچہ کرمیونی کی طرح وہ بھی اپنی کتابوں
میں صاف صاف لکھ دیتا ہے کہ فلسفہ پر مذہب کے اسلحہ سے حملہ کرنا میرا فرض نہیں یہ فرض مسکلیں نے
خوب ادا کیا ہے میں عقل کے وسائل سے صرف کائنات کی تشریح کرنا چاہتا ہوں،

غرض کاسٹیلین وغیرہ خواہ ابن رشد کے سلسلہ میں شمار کئے جائیں یا اولن کو دور اصلاح
کے جدید رنگ کے فلاسفہ میں داخل کیا جائے اس بات پر تمام مؤرخین کا اتفاق ہے کہ سترھویں
صدی ابن رشد کے فلسفہ کے لئے گویا قاتمہ باب تھی یعنی اس صدی میں یا اس کے بعد کی صدیوں
میں جو فلسفی پیدا ہوئے وہ بتدریج نشاۃ جدیدہ کی اصلاح سے قریب تر ہوتے جاتے تھے، لیکن یہ
حالت بتدریج کس طرح پیدا ہوتی گئی، یعنی ابن رشد کے فلسفہ کا زوال یورپ میں کن اسباب کی
بنا پر ہوا یہ باب سوم میں تفصیل سے بیان کیا جائے گا،



باب سوم

یورپ میں فلسفہ ابن رشد کی تاریخ

(سلسلہ ماقبل)

(۱) یورپ پر فلسفہ ابن رشد کا اثر، عقائد کے انقلاب کے اسباب، قرون وسطیٰ میں یورپ کی عقلی حالت، ابن رشد کا پہلا حملہ ظلمات کے عقیدہ پر، یورپ کے دور جہالت میں روح کی حقیقت کے متعلق عجیب و غریب عقیدے، ان عقیدہ داروں میں فلسفہ ابن رشد کے شائع ہونے کے بعد اصلاحیین، ماہیتِ روح کا فلسفیانہ تجزیہ، جرمن فلاسفہ، فلسفہ ابن رشد کی اشاعت کے دور و دریدہ ذہن آزاد خیال فرشتے،

(۲) مذہبی طبعہ کی مخالفت کا دور فلسفہ عرب کے خلاف یورپ کے ابتدائی قرون، ولیم آویرگنے، ڈومینیک فرتہ، البرٹس سٹینس، سینیٹ ٹامس اکیونیاں اور اوس کی سوانح عمری، ابن رشد کا فلسفہ اور سینیٹ ٹامس، مرنے کے بعد مسیحی دنیا میں ٹامس کی شہرت و عظمت، دیگر عقائد ابن رشد، جیل وی روم اور ریونڈلی، اٹلی کے مصور اور ابن رشد،

(۳) دور اصلاح، فلسفہ کی اصلاح کی تحریک، اوس کے اسباب، پڑارک، عربی فلسفہ کے متعلق اُس کے خیالات، یونانی لٹریچر اور قدیم یونانی قرون کا احیاء، یونانی مشائی فرقہ کا مرسس

لیونیس، بقائے دین کے مسئلہ میں پامیوناٹ اور حامیان ابن رشد کی موکر آرائیاں، پوپ لیو دہم اور
لیون کونسل، پامیوناٹ و نیفس کا مقابلہ، جدید فلسفہ و سائنس کا حملہ ابن رشد کے فلسفہ پر، نشاۃ جدیدہ
اور ابن رشد کے فلسفہ کا خاتمہ،

(۱)

یورپ پر فلسفہ ابن رشد کا اثر

دنیا کے تمام انقلابات میں حیرت انگیز انقلاب وہ ہے جو لوگوں کے خیال کے اندر واقع ہوتا ہے، قرون
متوسطہ میں یورپ جہاں عالم جمالت کا دور دورہ تھا، عقیدہ اور خیال کے اسی تسمکے انقلاب سے اثر پذیر
ہو رہا تھا،

قوموں کے عقیدہ اور خیال میں دو سبب سے انقلاب ہوتا ہے، ایک یہ کہ زمانہ کی رفتار قوموں کے
موروثی عقائد میں عظیم الشان تغیر پیدا کر دیتی ہے، دوسرے یہ کہ قوموں کے اندر سے خود بخود ایسے افراد اُٹھنے لگتے
ہیں جو قوموں کے عقائد کی کاپیٹ کر دیتے ہیں،

تیرھویں صدی میں یورپ میں بھی دو اسباب جمع ہو گئے تھے، اسپین اور اٹلی میں عربوں کی موجودگی
اور صلیبی جنگوں کی بدولت یورپ کو علم و فن کی تحصیل کے جانب خود بخود متوجہ ہونا پڑا، اور جب ایک بار یہ شوق
پیدا ہو گیا تو پھر خود یورپ کے قلب سے ایسے افراد اُٹھنے لگے جنہوں نے یورپ میں علم و فن کی روح پھونک دی
تیرھویں صدی کے پیشتر ہی سے یورپ میں عربی فلسفہ رواج پانے لگا تھا، تیرھویں صدی میں ابن سینا
کی شہرت ہوئی اور چودھویں اور پندرھویں صدی میں ابن رشد کو عروج حاصل ہوا، اس دور میں بہ کثرت
ایسے افراد پیدا ہو گئے جو چرچ کے اقتدار و تسلط سے بیزار اور فکر و خیال کی آزادی کے متمنی تھے، چنانچہ
اسکولاسٹک فلسفہ کے دور اول ہی میں ہی بحث پیدا ہو گئی تھی کہ عقل و نقل میں سے کس کا رتبہ فروتر ہے، یعنی

یہ تصادم کے موقعون پر عقل و نقل میں سے کس کی بات حجت ہوگی،

عقلیت یون تو انسان کے بیدون عقیدوں سے تصادم ہوتی ہے مگر اصولاً اسکو اپنے حریف کے مقابلہ میں دو باتوں پر زیادہ اصرار ہے، ایک قانون قدرت کے ماوراء باتوں کا انکار اور دوسرے نقل کے مقابلہ میں عقل کو حجت تسلیم کرنا،

جہالت کے عام استیلاء کے باعث اس وقت کا یورپ عقلی اور دماغی حیثیت سے اس قدر انحطاط پذیر تھا کہ دنیا کی تمام چیزیں اس کو عجوبہ اور حیرت افزا نظر آتی تھیں، دنیا کی تمام دوسری قوموں سے نا بلند اور محض اپنے عقیدہ اور خیال کو حق سمجھنے والا یورپ اگر کسی بات پر عقلی دلیل قائم کرتا تھا تو اس کی بساط محض اتنی ہوتی تھی کہ کسی تاوڑ الو وقوع خرق عادت کو اپنے دعوے کے ثبوت میں پیش کر دیتا تھا، دنیا کی ہر چیز میں اس کو خرق عادت کے جلوے نظر آتے تھے، عام طور پر یہ مسلم تھا کہ شیطان تمام دنیا خصوصاً انسانوں پر مسلط کر دیا گیا ہو، بڑے بڑے اولیاء اللہ شیطان کا مشاہدہ کر چکے تھے، کبھی شیطان جانوروں کے بھیس میں نمودار ہوتا تھا کبھی ایک کریمہ المنظر سیاہ فام آدمی کی شکل میں اور کبھی کسی خوبصورت عورت کے جامہ میں سحر اور شعبہ ہا زمی کے نئے نئے واقعات روزانہ وقوع میں آتے تھے، دنیا کی ہر ایک چیز حیرت انگیز خیال کی جاتی تھی، اسلئے جو شخص کسی فن میں مہارت پیدا کر لیتا تھا فوراً وہ سحر و فسون سازی کے الزام میں دھر لیا جاتا تھا،

تقریباً چھٹی صدی عیسوی سے بارہویں صدی عیسوی تک یہی حالت قائم رہی، تیرہویں صدی عیسوی انقلاب کے آثار نمودار ہونا شروع ہوئے، اب تک یورپ کی دماغی حالت جو تھی اسکا نتیجہ یہ تھا کہ خرق عادت اور سحر و فسون سازی کے عقیدوں میں کسی کو شک نہ پیدا ہوتا تھا مگر تیرہویں صدی سے عربی فلسفہ حب و لہجہ پانے لگا تو کلیسائی مذہب اور اس کے عقائد کی نسبت لوگوں کے دلوں میں شک پیدا ہونے لگے عقیدہ اور خیال کی دنیا میں تزلزل پڑ گیا اور ہر چار سو بے اطمینانی اور ہلکی کے آثار نظر آنے لگے، اس نئی تحریک کے

حقیقت یہ ہے کہ دوزخ و بہشت و جمالت میں انسان کا دماغ اس قابل ہی نہیں ہوتا کہ محسوسات کے ماوراء کسی اور چیز کا اور اک کر سکے، اس بنا پر قرون متوسطہ میں روح کو غیر مرنی ماننے کے باوجود اس کے لیے ایسے اوصاف ثابت کیے جاتے تھے جو مادہ کے علاوہ کسی اور چیز میں نہیں پائے جاسکتے، چنانچہ اس مسئلہ کے متعلق کہ جسم جدا ہو جانے کے بعد قیامت تک روح کس حالت میں اور کہاں رہتی ہے، لوگوں کے عجیب عجیب خیالات تھے، ایک یقین کہتا تھا کہ روح قبر کے گرد و پیش منڈلایا کرتی ہے، دوسرے گروہ کا یہ عقیدہ تھا کہ مرنے کے بعد روح بحالت سرسبکی فضا میں ادھر ادھر بھٹکتی رہتی ہے، عام خیال یہ تھا کہ سینٹ پٹر بہشت کا دربان ہے، وہ جس کو چاہتا ہے اندر داخل کرتا ہے اور جس کو چاہتا ہے نکال دیتا ہے، یہ عقیدہ بھلا کے علاوہ عقلاء میں بھی عام طور پر تسلیم شدہ تھا کہ مردوں کی روحوں وقتاً فوقتاً زندوں سے آکر ملتی ہیں، یہ روحوں بعض منتر وں کے ذریعہ سے زندوں کے اختیار میں آجاتی ہیں وہ ان سے اپنے مختلف کام نکالتے ہیں، اکثر زندوں کو اوس غیب کی باتیں معلوم ہو جاتی ہیں اور کبھی کبھی یہ روحوں کسی مردہ کے جسم میں حلول کر جاتی ہیں اور وہ زندہ ہو جاتا ہے، اس زمانہ میں بہت سے ایسے لوگ موجود تھے جن کا یہ خیال تھا کہ ساری دنیا میں یہ مردہ روحوں ادھر ادھر منتشر ہیں ان میں سے بعضوں نے ان کو دیکھا بھی تھا، جن لوگوں نے ان روحوں کا مشاہدہ کیا تھا ان کا یہ بیان تھا کہ ان کا ڈیل ڈول اور ان کی شکل و جسامت انسان سے بالکل مختلف ہوتی ہے، یہ چین ایک پگھلا راوہ کی طرح ہر ایک شکل میں منتقل ہو سکتی ہیں،

روح کی حقیقت کے متعلق ان متضاد خیالات کے اشاعت پذیر ہو جانے کی وجہ سے مذہب عیسوی کے متکلمین میں دو فریق پیدا ہو گئے تھے، ایک گروہ کا یہ خیال تھا کہ انسان کے جسم میں ایک غیر مادی اور غیر مرنی روح حلول کے ہوئے ہے جو مرنے کے بعد جسم سے الگ ہو جاتی ہے، دوسرا فریق یہ کہتا تھا کہ انسان کے جسم میں کسی غیر مرنی شے کا وجود نہیں بلکہ جس چیز کو لوگ روح کہتے ہیں وہ بھی ایک مادی چیز ہے، ایک مدت تک یہ دونوں فریق باہم آویزش میں مشغول رہے، لیکن واقعہ ریفا ریشنگ کے

پیشتر بارہویں صدی عیسوی سے روح کی حقیقت کے متعلق جدید تحقیقات شروع ہوئیں، داؤد قینٹو اور اسوی کے فلسفہ نے اس حقیقت کی تشریح کی پہلے پہل ابتداء کی کہ روح نہ صرف یہ کہ مادی اوصاف سے بالکل برہی ہے، بلکہ تمام کائنات ایک ایسی ہی عقل یا روح کل کے منظر کا نام ہے جو ہمہ گیر اوصاف محض ہونے کے علاوہ ہمیشہ سے ہے اور ہمیشہ قائم رہے گی، یورپ میں اس عقیدہ کا بانی اہل میں ارسطو تھا، مگر قرون متوسط کے دور جہالت میں یورپ کے دماغ سے یہ عقیدہ بالکل محو ہو چکا تھا ابن رشد کا فلسفہ جب یورپ میں اشاعت پذیر ہوا تو وہ اپنے ساتھ بکثرت ایسے جراثیم بھی لایا جو یورپ کی جہالت و نادانی کے لیے محدود و محدود ملک تھے، یورپ میں اب تک یہ عقیدے مسلط چلے آتے تھے کہ روح کم از کم مادی اوصاف سے برہی نہیں ہے، روح مرنے کے بعد قبر کے گرد و پیش منڈلایا کرتی ہے، یا جہنم میں وہ محض جسمانی عذاب میں مبتلا ہوگی، ابن رشد کے فلسفہ کی بدولت نہ صرف یہ عقیدہ حل ہو گیا کہ روح مادہ سے بالکل ایک الگ جوہر ہے اور اس پر جسمانی عتاب نہیں بلکہ روحانی عذاب ہو گا یہ بھی ثابت ہو گیا کہ ساری کائنات صرف ایک عقل کل کے منظر کا نام ہے اور مرنے کے بعد انسان کی روح بھی اسی عقل کل میں جا کر فنا ہو جاتی ہے،

ابن رشد نے روح کی حقیقت کے مسئلہ میں اس بات پر زیادہ زور دیا تھا کہ روح محض ایک جوہر مجرد ہستی کا نام ہے، اور مداح کے اعتبار سے روح یا عقل کی مختلف قسمیں ہیں، ان سب میں اشرف و اعلیٰ عقل فعال ہے جس سے تمام کائنات کی ہستی قائم ہے، اس کو ابن رشد کبھی عقل کل سے تعبیر کرتا ہے، اور کبھی عقل موجودہ و انباج سے، اس کے نزدیک نہ وہ فساد پذیر ہے اور نہ اس کی ابتدا و انتہا ہے، وہ مادہ سے بالکل منزہ ہے اور گویا نظام کائنات کا جوہر یا طاقت ہے، انسان روح کے متعلق اس کا یہ خیال تھا کہ وہ عقل کل سے صادر ہوئی ہے، ایک اعتبار سے تو وہ فانی ہے اس لئے کہ جسم کے ساتھ فنا ہو جاتی ہے اور دوسرے اعتبار سے وہ باقی و دائم اور ابدی ہے کیونکہ عقل کل میں جا کر جذب ہو جاتی ہے، انسان کی

زندگی کا اصلی مقصد یہ ہے کہ مرنے کے بعد عقل فعال سے کامل درجہ اس کا اتحاد ہو جائے، اس اتحاد میں جس قدر اتمیت ہوگی اسی قدر انسان لذت دائمی سے بہرہ اندوز ہو سکیگا اور جس قدر اس میں نقص ہوگا اسی قدر عذاب دائمی میں وہ مبتلا رہے گا،

ابن رشد کے یہ خیالات یورپ کی اس انحطاط پذیر عقلی حالت کے لحاظ سے کس قدر محذورانہ تھے، ایک طرف یہ فلسفہ مادیت روح کا منکر تھا، دوسری طرف اس سے بھائے صوح انفرادی کے انکار کی جھلک آتی تھی، غرض ابن رشد کے فلسفہ کے اشاعت پذیر ہونے کے بعد یہ پہلا موقع تھا کہ یورپ میں بہت روح کے متعلق مذکورہ بالا عامیانہ عقیدوں کے بجائے روح کی حقیقت کا اعلیٰ تمیل پیدا ہوا، یہ خیالات کہ روح پتھروں میں سوئی ہے، پھولوں میں خواب دیکھتی ہے، اور انسانوں میں جاگتی ہے یا یہ کہ وہ مستور ہستی جو ہمارے نظام جسمانی کے مختلف تغیرات کے باعث ہوتی ہے، روح الہی کی ظہیر جو تمام کائنات میں ساری دوام ہے، مغربی دنیا کے لئے گوارا اس وقت بالکل اجنبی تھے، مگر یہ یقینی ہے کہ یورپ میں ان کی اشاعت کی ابتدا اسی وقت سے ہوئی جب سے ابن رشد کا فلسفہ اشاعت پذیر ہوا، چودھویں صدی عیسوی میں چینی میں اٹھارٹ اور ٹیلور کی سرکردگی میں فلسفہ روحانیت کی ایک تحریک پیدا ہوئی جس کی بنیاد ابن رشد کے انہیں خیالات پر تھی، چنانچہ اٹھارٹ نے اتصال عقل فعال کے مسئلہ میں عقل انفعالی اور عقل فعلی کی اس تفریق تک کو تسلیم کر لیا جو ابن رشد کی خاص ایجاد تھی، اسی زمانہ میں جرمنی میں عقل فعلی اور عقل انفعالی کے عنوان سے ایک اور کتاب لکھی گئی جس میں ابن رشد کے اقتباسات جا بجا نقل کیے گئے تھے،

اسی زمانہ کے قریب قریب انگلستان میں ایک شخص سکینتھارپ پیدا ہوا، یہ پیروان ابن رشد کا بادشاہ مشہور تھا، انگلستان میں کارملٹ فرقہ کا سنگ بنیاد اسی نے رکھا ہے، فرانسیسکن فرقہ کی طرح

یہ فرقہ بھی ابن رشد کے فلسفہ کا دم بھرتا تھا، چکینتھارپ وحدت عقل کے مسئلہ میں ابن رشد کے خلاف تھا مگر باوجود اس کے اس نے اس مسئلہ کے متعلق سینٹ ٹامس کی تردید کا جواب دیا ہے، اس ایک مسئلہ کے علاوہ قدامت عالم، نفوس فکلیہ، اور تاخیر افلاک وغیرہ مسائل میں وہ ابن رشد کا نژاد مقلد تھا، چکینتھارپ اور جرمن فلاسفہ کے علاوہ چودھویں اور پندرھویں صدی میں ابن رشد کے جو مقلد پیدا ہوئے ان کے اسماء حسب ذیل ہیں، والٹر بارلے، اوگسٹ فرقہ (یعنی اوکم کے پیرو) یورڈین، مارسائل، وغیرہم،

یورپ میں ابن رشد کے فلسفہ کی جس تیزی سے اشاعت ہو رہی تھی، سحر و طلسمات پرست عقیدہ مٹ گیا تھا، روح کی ماہیت کے متعلق عامیانہ عقاید کے بجائے یہ فلسفیانہ تخیل اشاعت پذیر ہو گیا تھا کہ سارے عالم میں صرف ایک عقل منفرد و فعال کا وجود ہے اور نوع انسانی کی روحانی و عقلی سعادت کی ذمہ دار بھی یہی روح ہے، عذاب و ثواب آخرت کے متعلق بُت پرستانہ ڈھکوسلے جو اب تک سلجھ چکے تھے ان کے بجائے اب یہ خیال عام ہو جاتا تھا کہ ثواب آخرت کا حاصل یہ ہے کہ عقل فعال سے انسان کا کامل اتصال ہو جائے،

یورپ میں ابن رشد کے فلسفہ پر تین دور گزرے ہیں، پہلے دور میں اس کی کتابوں کے محض ترجمے کیے جاتے تھے، ترجموں کی اشاعت کے بعد دوسرا دور اس وقت شروع ہوا جب ابن رشد کے مقلد پیدا ہونے لگے، ابن رشد کے مقلدون میں کئی طرح کے لوگ تھے، بعض اس کی کتابوں کی تفسیر و تفسیر کرتے تھے اور اس بنا پر اس کے پیرو مشہور ہو جاتے تھے، پیروا کے اکثر پیرو فیسرون کا یہی حال تھا اور بعض واقعی اس کے مقلد جاہل ہوتے تھے، ان دو طبقوں میں اہل علم لوگوں کی تعداد زیادہ تھی، فرانسیسکن، انگلستان کے کارلائٹ، جرمنی کے مسکس، اسکوٹسٹ ڈنٹس اسکوٹس کے پیرو اور

اکٹ (ادکم کے پیرو) فرقوں کا شمار اسی طبقہ میں ہے، فلسفہ مدرسیہ کے یہ فرقے کیتھولک لوگوں کی نگاہ میں
 طعن خیال کیے جاتے تھے، کیونکہ ان کی فلسفیانہ روش کا فیان اس زمانہ کی مسیحیت کی حد سے تجاوز ہوتی تھیں
 چرچ اس بات کا دعویٰ کرتا تھا کہ ہر ایک امر میں، خواہ اس کا تعلق مذہب سے ہو یا نہ ہو، آخری فیصلہ کا حق
 اُسی کو حاصل ہو جو دوسری جانب یہ فلسفیانہ فرقے چرچ کے اس مسلم اقتدار کے مٹانے کی فکر میں تھے، چرچ کو
 اس بات پر ناز تھا کہ خدا کی جانب سے اس کو خرق عادت کی قوت عطا کی گئی ہو لیکن دوسری جانب یہ آزاد
 خیال لوگ چرچ کے معزوں کا انکار کرتے تھے، ان فرقوں میں بہت سے ایسے لوگ تھے جو اپنے کو خیریت طرد
 و بیدین کہتے تھے، غرض فرقوں متوسطہ میں مسیحیت کا مدار جس بات پر تھا، یعنی چرچ کا اقتدار و تسلط، یسوع
 صدی میں اس کی بنیادیں متزلزل ہو چکی تھیں، اس زمانہ میں آزاد خیالوں میں ایک نیا شوق یہ پیدا
 ہوا تھا کہ دنیا کے تینوں بڑے مذہبوں یعنی موسویت، مسیحیت اور اسلام کو جھوٹا ثابت کر دیں، لیکن چونکہ
 اہل یورپ کو ان مذاہب سے پوری واقفیت نہ تھی اس لیے عجیب عجیب الزامات ان مذاہب پر قائم کیے
 جاتے تھے، چنانچہ اس سلسلہ میں یہ فقرہ اکثر ان لوگوں کے زباز درہتا تھا کہ تینوں مذاہب فریب
 تعلیمات پر مشتمل ہیں، چودھویں صدی عیسوی میں "ابنائے حریت" کے نام سے آزاد خیالوں کا ایک نیا
 گروہ پیدا ہوا، لوگ صاف صاف ابن رشد کی پیروی کا اقرار کرتے تھے، یہ عقیدہ اس فرقہ کے قانون اساسی
 میں داخل تھا کہ کائنات کا خروج عقل فعال سے ہوا ہے اور بالآخر اسی میں اس کا انضمام ہو جائیگا، نفوس انسانی
 عقل فعال کے اجزاء ہیں، اور کائنات ہی بحیثیت مجموعی خدا ہے، یہ لوگ اس قدر راسخ الاعتقاد ہوتے
 تھے کہ ان کی نسبت یہ مشہور ہو کہ انکو زینشن کی آگ میں خوشی خوشی گر کر جہان دیدیتے تھے اور زبان
 اُٹ نہ کرتے تھے، عجیب بات یہ تھی کہ اس تحریک میں عورتیں بھی شریک تھیں،

مذہب کے خلاف یہ شورش جو برپا تھی پاویوں کے خیال میں اس کے ذمہ دار صرف دو شخص تھے
 فریڈریک شمنشاہ جرمنی اور ابن رشد، جیل و میروم جو ابن رشد کے مخالفین میں نہایت مشہور تھے

آہستہ آہستہ ابن رشد نے فلسفہ کی غلطیاں ہی تازہ نہیں کی ہیں بلکہ اس کے علاوہ ایک بڑے جرم کا ارتکاب ہوا ہے، یعنی مذہب پر اس نے براہ راست حملہ کیا ہے، وہ تمام مذاہب کا کيسان دشمن ہے، مابعد الطبیعیات کے دوسرے اور دسویں باب میں اس نے انجیل اور قرآن کی (معاذ اللہ) اس بنا پر تردید کی ہے کہ وہ لاشعری محض سے خلقِ اشیا کے عقیدہ کی تعلیم دیتی ہیں، اسی طرح طبیعیات کے تیسرے باب میں اس نے مذہب پر طعن کیا ہے اور جو لوگ مذہب کی پیروی کرتے ہیں ان کو نقالی وغیرہ کے الزام دیے ہیں۔ فریڈریک چونکہ عربی فلسفہ کی حمایت کرتا تھا اسلئے وہ بھی بدنام تھا، بہت سی باتیں ابن رشد کے جانبِ افواہ کے طور پر منسوب تھیں، اصل میں ہوتا یہ تھا کہ ہر شخص اپنا ذاتی خیال ابن رشد کے جانبِ منسوب کر دیتا تھا چنانچہ تہری امپوسچرس یعنی ”مذاہب باطلہ سہ گانہ“ کے تخیل کا بانی بھی ابن رشد خیال کیا جاتا تھا، ایک طرفہ ہاجرہ تھا کہ مختصر فقرہ چونکہ آزاد خیالوں کے زبان زد رہتا تھا، اسلئے عوام میں یہ مشہور ہو گیا تھا کہ یہ کسی کتاب کا نام ہے چنانچہ اس کے مصنف کے نام کی تلاش میں بے اتہا قیاس فریضی صرف کی گئی، اس پندہ مشہور آزاد خیال مصنف اس عمدہ کے اُمید دار تھے، جن میں پہلے دو نام فریڈریک اور ابن رشد کے بھی ہیں،

ایک طبقہ ان آزاد خیالوں میں ایسے لوگوں کا بھی تھا جو ابن رشد کی پیروی نہیں سمجھ کر اختیار کرتا تھا، ان لوگوں کو ابن رشد کے واقعی خیالات سے کوئی مطلب نہ تھا اور نہ وہ اس کی کتابوں کا مطالعہ کرنے کے اہل تھے، ان میں مذہب کے خلاف دیدہ و بینی زیادہ تھی اور اکثر یہ لوگ عوام سے بحث کرنے پر توجہ جاتے تھے، اٹلی میں ونس، ہیمپلز، اور پیڈوا کے امیرون اور اوسپنے طبقوں کے افراد میں یہ مضر جراثیم بکثرت پھیلے ہوئے تھے،

غرض ان متعدد آزاد خیال فرقوں کی بدولت آخری صدیوں میں ابن رشد کا فلسفہ بالکل منسوخ ہو کے رہ گیا تھا، ارسطو کے شاہج کی حیثیت سے شہرت حاصل کرتے کرتے آخر میں نوبت یہاں تک پہنچی

کہ شرح و متن اور اصل و تفسیر کا فرق بالکل محسوس ہو گیا، مختلف تغیرات کے بعد ابن رشد کے فلسفہ کی جو حقیقت رہ گئی تھی اس کا حاصل یہ تھا،

(۱) مافوق الفطرت کا انکار (۲) معجزات کا انکار (۳) فرشتوں کا انکار (۴) جنوں کے وجود کا انکار (۵) کائنات کے جزئی تغیرات میں بد قدرت کی مداخلت کا انکار (۶) تمام مذاہب و ادیان کو باطل محض سمجھنا، یہ خیالات تھے جو ابن رشد کے جانب منسوب تھے اور لوگ انہیں عقائد فاسدہ پر ایمان رکھنے کی وجہ سے ابن رشد کے پیرو کہلاتے تھے، حالانکہ غریب ابن رشد کو یہ خبر تک نہ تھی کہ میرے عقائد کی دھجیان اس طرح اڑا لی جائیں گی،

(۲)

ندہبی طبقہ کی مخالفت کا دور

فلسفہ کی اشاعت کی نئی تحریک جو تیرھویں صدی میں شروع ہوئی تھی، چرچ اسکا ابتداء سے مخالفت تھا۔ ۱۲۰۹ء میں جبکہ ابن رشد کی کتابوں کا یورپ میں کوئی نام بھی نہ جانتا تھا پادریوں کی ایک مجلس پیرس میں منعقد ہوئی جس نے یہ اعلان کیا کہ ارسطو کی کتابوں کا پڑھنا پڑھانا حرام ہے، چنانچہ امور ہی اور دواؤ و ڈینیٹوں کی کتابیں اس مجلس کے حکم سے جلادی گئیں، لیکن جب اس ممانعت کا کوئی اثر نہ ہوا تو ۱۲۱۵ء میں ایک اور مجلس منعقد کی گئی، جس نے ارسطو اور ابن سینا کی کتابوں کے متعلق دوبارہ حرمت کا فتویٰ شائع کیا۔ ۱۲۳۳ء میں پوپ گریگوری نہم نے حکم دیا کہ عربی فلسفہ کا پڑھنا پڑھانا قطعاً بند کر دیا جائے، اس وقت تک ابن رشد کے فلسفہ کا کوئی سوال نہ تھا، نفس عربی فلسفہ کی تحریک ہی مخالفت کا

باعث تھی، ولیم آورگنے پہلا شخص ہے جو ابن رشد کی ترویج پر آمادہ ہوا، گو اس زمانہ میں ابن رشد اور ابن سینا وغیرہ کی تصنیفات رائج ہو چکی تھیں تاہم اس وقت تک یورپ کے لوگوں میں عرب کے فلسفہ کے متعلق چند غلط فہمیاں پھیلی ہوئی تھیں تاریخ کی ناواقفیت کی وجہ سے لوگوں کو یہ بھی معلوم نہ تھا کہ اسکندریہ فروسی اور ابن رشد میں سے کون پہلے گذرا ہے، ابن رشد کی وفات کو زیادہ زمانہ گزرا تھا، تاہم لوگ یونانیوں کی طرح ابن رشد کو بھی فلاسفہ متقدمین میں شمار کرتے تھے، ولیم آورگنے ابن سینا پر لمحدانہ الزام قائم کرتا ہے، لیکن ابن رشد کو وہ شریف مزاج فلسفی سمجھتا ہے، اس زمانہ میں صحیح تاریخ کی ناواقفیت کی وجہ سے عمدتاً اقتباسات غلط ہو جاتے تھے، چنانچہ ولیم آورگنے اپنی کتابوں میں ابو معشر کی ارسطو کی کسی کتاب کی شرح اور ابن طفیل کی کتاب الطبیعیات سے اقتباسات نقل کرتا ہے، حالانکہ اس کو یہ نہیں معلوم تھا کہ ابو معشر نے ارسطو کی کتابوں کی کوئی شرح نہیں لکھی اور ابن طفیل طبیعیات کے کسی رسالہ کا مصنف نہیں ہے، ولیم آورگنے نے ابن رشد کے بہت سے خیالات کی ترویج کی ہے، مگر ان موقعوں پر وہ ابن رشد کا نام تک نہیں لیتا، بلکہ ابن سینا اور ارسطو وغیرہ کے ناموں سے ان کی ترویج کرتا ہے، چنانچہ یہ مسئلہ کہ علت العلل پہلے عقل اول کا صدور ہوا اوس نے امام غزالی کی جانب منسوب کر کے اس کی ترویج کی ہے، اسی طرح قدیم عالم کے مسئلہ کو اس نے محض ابن سینا اور ارسطو سے منسوب کیا ہے، تعجب یہ ہے کہ وحدت عقل کا مسئلہ جو خاص ابن رشد کی ایجاد ہے اس کو بھی کہیں وہ ارسطو کے جانب منسوب کرتا ہے، کہیں فارابی اور کنہی کے جانب اور کہیں ابن سینا کا نام اس نے لے دیا ہے، ایک جگہ لکھتا ہے کہ ارسطو نے یہ مسلک اس لئے ایجاد کیا تھا کہ افلاطون کا عالم مثال والا نظریہ باطل ہو جائے،

مذہبی طبقہ میں ڈامینیک فرقہ ابن رشد کے فلسفہ کا سب سے زیادہ مخالف تھا، اس فرقہ کی بنیاد سنیت ڈامینیک نے ڈالی تھی، ۱۱۷۱ء اس کا سنہ پیدائش اور ۱۲۱۱ء سال وفات ہے، اس کے

جانب عجیب و غریب کرامات منسوب ہیں، مشہور ہے کہ وہ مردوں کو جلا دیتا تھا، اس کے پیروں کے عیسائی اور نہایت متعصب ہوتے تھے، فرانسیکن فرقہ عربی فلسفہ کی حمایت کرتا تھا، اسکے مقابلہ میں ڈامینکن فرقہ کی جانب سے اس کی مخالفت ہوتی تھی، یہ دونوں فرقے اس زمانہ میں حریف اور مد مقابل تھے چنانچہ راجر بیکن اور ڈونس اسکوش کے مقابلہ میں ڈامینکن فرقہ میں سے جس نے سب سے پہلے ابن رشد کے فلسفہ کی مخالفت کا علم بلند کیا وہ البرٹس میگنین تھا، یہ ۱۱۹۳ء میں پیدا ہوا اور ۱۲۴۱ء میں سینٹ ڈامینیک بانی فرقہ کے عین سال وفات میں اس کے حلقہ ارادت میں شامل ہوا، اسی زمانہ سے اس نے تعلیمی کا پیشہ بھی اختیار کیا، مگر آخر کار درس و تدریس کا مشغلہ ترک کر کے ایک خانقاہ میں گوشہ نشین ہو گیا، فلسفہ عرب کی رو میں اس نے بہت سی کتابیں لکھی ہیں، ابن سینا کا بہت مداح تھا اور ابن رشد کی اس بنا پر تردید کرتا تھا کہ اس نے ابن سینا کی مخالفت کی ہو، حدت عقل کے مسئلہ کی تردید میں اس نے ایک خاص رسالہ لکھا جس کے متعلق اس کا خود بیان یہ ہے کہ ۱۲۵۵ء میں پوپ الگزینڈر چہارم نے یہ مجھ سے لکھوایا، اس مسئلہ کی تائید میں اس نے پہلے تیس ویلین ذکر کی ہیں پھر اس کے بعد چھتیس ویلون سے اس کی تردید کی ہو، اس صورت سے نتیجہ واضح ہو لینے تقسیم اصوات کے اصول کی رو سے اس مسئلہ کے مؤیدین کو مقابلہ ہمہ دونوں کے شکست ہوئی،

البرٹس کے بعد مشہور سینٹ ٹامس اکویناس اپنے استاد کی سند درس پر بیٹھائے اٹلی کے ایک قدیم مشہور خاندان میں ۱۲۲۵ء میں پیدا ہوا تھا، اس کی ابتدائی تعلیم کسینیو اور نیپلز میں ہوئی، مگر آخر میں وہ بولونگ میں البرٹس کے حلقہ درس میں شریک ہو گیا، ۱۲۵۶ء میں وہ پیرس یونیورسٹی میں دینیات فلسفہ اور منطق کا پروفیسر مقرر ہوا، ۱۲۷۲ء میں جب پوپ گریگوری دہم نے ایک مذہبی مجلس اس غرض سے منعقد کی کہ لاطینی اور یونانی چرچ میں اتحاد پیدا کیا جائے تو اس مجلس کے سامنے سینٹ ٹامس نے ایک

رسالہ پیش کیا جس میں یونانی چرچ کی غلطیان دکھلائی تھیں، یورپ میں اس رسالہ کی بہت دھوم مچ گئی اور سینٹ ٹامس چرچ کا حامی تسلیم کر لیا گیا، اس کے ذہن پرش بعد ۱۲۷۴ء میں اس نے انتقال کیا، اس کا استاد البرٹس ابن سینا کی نقل آتا رہا تھا اور یہ ابن رشد کی، چنانچہ ابن رشد کی نقل میں ارسطو کی کتابوں کی چھوٹی بڑھی اور متوسط شرحیں اس نے بھی لکھی تھیں، اس نے عربی فلسفہ کے حسب ذیل محرکہ الآراء مسائل کی حدود سے تردید کی ہو (۱) مادہ کی حقیقت سے ناواقفیت کے باوجود اس کی ازلیت کے دعوے کا رد (۲) عقول عشرہ کے باہمی تاثر اور ان سے عالم کی پیدائش کے مسئلہ کا رد (۳) اس مسئلہ کا رد کہ عقل اول باری تعالیٰ اور عالم کے مابین واسطہ ہے، نیز یہ کہ وہ واحد مفرد ہے (۴) تدبیر الہی کا انکار جو عوام کے ذہنوں میں ہے، اسکا رد (۵) اس مسئلہ کا رد کہ لاشے سے شے کا وجود نہیں ہو سکتا آخر الذکر مسئلہ کے رد میں وہ کہتا ہے کہ بن خدا اور ارسطو کی غلطی یہ ہے کہ وہ عالم کی پیدائش کو حرکت سے تعبیر کرتے ہیں، یعنی یہ سمجھتے ہیں کہ عالم ایک حالت سے دوسری حالت میں منتقل ہو گیا، وجہ یہ ہے کہ حالت موجودہ میں چونکہ یہی نظر آتا ہے کہ کوئی چیز نئی نہیں پیدا ہوتی ہے بلکہ ایک حالت سے دوسری حالت میں منتقل ہو جاتی ہے، اسلئے اس حالت پر ان لوگوں نے عالم کی پیدائش کا بھی قیاس کر لیا حالانکہ اس وقت کی حالت اس وقت کی حالت سے بالکل مختلف ہے، حقیقت یہ ہے کہ عالم کی پیدائش حرکت یا انتقال صورت کا نام نہیں ہے بلکہ اس کی پیدائش باری تعالیٰ کے فیضان رحمت سے ہوئی ہے جو مادہ اور زمانہ دونوں سے مستغنی ہے، غرض ارسطو کی غلطی تو صرف اس قدر تھی کہ اس نے حرکت اور زمانہ کو ازلی ثابت کیا ابن رشد نے غلطی پر غلطی یہ کی کہ اس مسئلہ کی بنا پر اس نے سرے سے خلق عالم ہی کا انکار کر دیا،

سب سے زیادہ جس مسئلہ میں اس نے ابن رشد کا حریفانہ مقابلہ کیا ہے وہ وحدت عقل کا مسئلہ ہے جو خاص ابن رشد کی ایجاد تھا، یہاں تک کہ ایک خاص کتاب اس نے اس مسئلہ کی تردید میں لکھی

اس کتاب میں اس نے ابن رشد کے علاوہ یورپ کے بعض مدرسہ فلسفیوں کی بھی ترویج کی ہے اور ان کو یہ الزام دیا ہے کہ یہ لوگ خواہ مخواہ ہر ایک مسئلہ میں محدود یعنی ابن رشد کی پیروی کرنے لگتے ہیں، ان کو یہ نہیں سوجھتا کہ ابن رشد نے تو ارسطو کے متشابی فلسفہ کو بھی غارت کر کے رکھ دیا ہے، اس سلسلہ میں وہ نہایت جوش کے ساتھ تمام یونانی فلسفیوں کے نام لگا کر کہتا ہے کہ ارسطو، اسکندر افروسی، ابن سینا، شیو فراسطیس، ہمامسطیوس، فورفریوس، مین سے کوئی بھی تو اتنا احمق نہیں ہے کہ ابن رشد کی طرح تمام انسانوں میں ایک عقل کا وجود تسلیم کرتا ہو، پھر وہ کہتا ہے کہ اگر تمام انسانوں میں ایک ہی عقل پائی جائیگی تو بار بار اور فجار کا فرق کیسے نمایاں ہوگا اور خدا کے بھلے اور برے بندوں میں امتیاز کس طرح کیا جائیگا، عقل فاعل کے ساتھ عقل منفعل کے اتصال کے مسئلہ کی ترویج میں بھی اس نے اسی قسم کے جوش کا اظہار کیا ہے، ابن رشد کی جانب سے اس مسئلہ کی تشریح وہ یوں کرتا ہے کہ موت کے بعد جب عقل فعال سے انسان کا اتصال ہو جاتا ہے تو اس وقت اتصال کی بدولت اس میں عقل مفارقت کے ادراک کی قابلیت پیدا ہو جاتی ہے، یعنی جس طرح زندگی میں ہم عقل بالقوہ کی مدد سے مادی چیزوں کا ادراک کرتے ہیں، اسی طرح مرنے کے بعد ہم عقل فعال کی مدد سے نفوس مفارقتہ کا ادراک کر سکیں گے، لیکن عقل فعال سے اتصال حاصل کرنے کی کیا صورت ہے؟ اس کی صورت یہ ہے کہ ہم معقولات کے صحیح کشف و ادراک کی قوت اپنے میں پیدا کریں، بات یہ ہے کہ ہمارا نفس ایک جوہر مجرد ہے جو کسی چیز کا ادراک اس وقت تک نہیں کرتا تا وقتیکہ اس کی ماہیت بدل کر اپنی ایسی نسین بنالیتا ہے، گویا ادراک کے سہنے یہ ہیں کہ عقل و معقول ایک ہو گئے، اس بنا پر معقولات کے ادراک کی عادت کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ خود ہمارا نفس ان معقولات سے متحد ہوتا چلا جاتا ہے، پس اس عادت کو جتنی زیادہ ترقی ہوگی اسی قدر ہمارے نفس کو بھی عقل فعال سے قرب ہوتا جائیگا، یہاں تک کہ آخرین دونوں ایک ہو جائیں گے، اور چونکہ عقل فعال میں مادی اور غیر مادی ہر طرح کی اشیاء منکشف ہوتی ہیں لہذا اس اتصال کی

بدولت مادی اور غیر مادی اشیاء اور عقول مفارقة سب کا انکشاف خود بخود ہم کو ہونے لگے گا، سینٹ ٹامس نے اس مسئلہ کو خود نشانی فلسفہ کے اصول سے باطل کیا ہے وہ کہتا ہے کہ فلسفہ میں یہ تسلیم کر لیا گیا ہے کہ انسان کو ہر چیز کا ادراک اس کی شیعہ و مثال کے ذریعہ سے ہوتا ہے لیکن معقولات اور عقول مفارقة شیعہ و مثال سے برہمی ہیں کیونکہ وہ وجود خارجی اور وجود ذہنی میں کہیں بھی مادیت کے جامہ میں نمود انہیں ہو سکتی ہیں اور شیعہ و مثال صرف اسی چیز کے ذہن میں آسکتی ہیں جس میں کم از کم مادیت کا شائبہ پایا جاتا ہو، اس بنا پر یہ کیسے ممکن ہے کہ انسان براہ راست معقولات کا ادراک کر سکے،

غرض سینٹ ٹامس کی کوشش یہ تھی کہ خود ارسطو ہی کے اصول سے ابن رشد کا فلسفہ باطل کر دیا جائے، اس نے یہ اپنا خیال متعدد مقامات پر ظاہر کیا ہے کہ ارسطو اگر ایک غلطی کرتا ہے تو اہل عرب اس پر دس پانچ غلطیوں کا اور اضافہ کر دیتے ہیں نیز خود ارسطو کا فلسفہ اتنا غلط نہیں ہے جتنی اہل عرب کی ایجادیں غلط ہیں،

سینٹ ٹامس نے مسیحیت کی حمایت اور فلسفہ کی تردید کی جو کوششیں کی تھیں، اون کی بنا پر اس کے مرنے کے بعد مسیحی دنیا میں اس کو لازوال شہرت حاصل ہوئی، چنانچہ ڈائسینک فرقوں کے پادری بزرگ حاصل کرنے کی غرض سے اس کی لاش ڈونز ٹاؤن لے گئے، پوپ پائس پنجم نے اس کو "امام خامس" کا خطاب عطا کیا، علمی دنیا میں وہ رئیس العلماء کے لقب سے اب تک یاد کیا جاتا ہے، عوام میں یہ مشہور ہو گیا کہ اس کی قبر موعود برکات آہی ہے،

ٹامس ایکویناس کی وفات پر ریونڈ مارینی نے فلسفہ عرب کی مخالفت میں کتابیں لکھیں، اس نے ابن رشد کی تردید میں امام غزالی سے مدد لی ہے، کہا کرتا تھا کہ فلسفہ کی تردید فلسفی کے منہ سے اچھی معلوم ہوتی ہے، وحدت عقل کے مسئلہ کا وہ بہت مخالف تھا، اس کا خیال تھا کہ یہ مسئلہ ابن رشد نے فلاطون سے

اخذ کیا ہو، ریمونڈ مارٹینی کے بعد جیل دی لیسین، برنارڈ ڈریلیا، ہارڈیلک، بہت مشہور ہوئے، ان میں
 ہر ایک نے نہایت جوش و خروش کے ساتھ ابن رشد کی ترویج میں حصہ لیا، اٹلی کا مشہور شاعر ڈینٹی بھی
 فلسفیانہ حیثیت سے فلسفہ عربیہ خالص ابن رشد کے مخالفین میں تھا، اس نے سیکر کے حلقہ درس میں ابن رشد
 کے فلسفہ کی تعلیم پائی تھی اسی وجہ سے باوجود مخالفت کے وہ ابن رشد کا احترام کرتا تھا، چنانچہ اپنی مشہور
 کتاب ”جہنم“ میں اس نے ابن رشد کو طردن اور بے ایمانوں کے زمرہ میں شامل کرنے سے پرہیز کیا ہے،
 ابن رشد کے مخالفین سینٹ ٹامس کے بعد جیل دی روم کو زیادہ شہرت حاصل ہوئی، اس کو
 عرب کے تمام فلسفیوں میں ابن رشد سے زیادہ عداوت تھی، چنانچہ اپنے معصرون کے خلاف وہ اس کو طرد اور
 بیدین سمجھتا تھا،

لیکن ان تمام مخالفین ابن رشد میں جو شخص سب کا پیشرو تھا وہ ریمونڈ للی نامی ایک شخص تھا،
 یہ ۱۲۲۷ء میں پیدا ہوا، ایک عرصہ تک عیاشی میں مشغول رہا، لیکن ایک اتفاقی حادثہ کے باعث اس کو
 تعلیم کا شوق پیدا ہوا، اس کو اسلام کے اثر و قوت کے مٹانے کی زیادہ فکر رہتی تھی، اور اس سلسلہ میں وہ
 ابن رشد کے فلسفہ کے چھپے پڑا ہوتا تھا، اس کی غرض محض اسلام یا ابن رشد کے فلسفہ کی قلمی تردید نہ تھی
 بلکہ وہ یورپ کے سارے عیسائیوں کو مسلمانوں کے خلاف صلیبی جنگ لڑنے پر آمادہ کرنا چاہتا تھا، چنانچہ
 اس غرض سے وہ ۱۲۸۰ء میں لوپ ہونورس چارم کے دربار میں حاضر ہوا اور یہ عرضداشت پیش کی کہ مسلمانوں کے
 برباد کرنے کے لیے ایک بڑا لشکر تیار کیا جائے، اور عربی زبان کی تعلیم کے لیے یونیورسٹیاں قائم کی جائیں جب
 اس دربار میں کچھ شنوائی ہوئی تو ۱۳۱۰ء سے ۱۳۱۲ء تک وہ پیرس، جنووا، مانٹ پلیر، پلیریا اور نیپلز کا
 دورہ اس غرض سے کرتا رہا کہ یہاں کے لوگوں کو اپنی تجویز میں مدد دینے پر آمادہ کرے مگر سوائے اتفاق سے اس کو
 ہر جگہ ناکامی ہوئی، بالآخر یاروس ہو کر وہ ۱۳۱۰ء میں دیانا کی بڑی مجلس میں شریک ہوا، اور لوپ کلینٹ پنجم کی

خدمت میں یہ تحریک پیش کی کہ ایک لشکر جہاں مسلمانوں کے برباد کرنے کے لیے تیار کیا جائے، عربی زبان کی تعلیم کے لیے یونیورسٹیاں قائم کی جائیں اور تصانیف ابن رشد کے ناجائز ہونے کا فتویٰ دیدیا جائے، سو، اتفاق سے اس مجلس سے بھی وہ ناکام واپس آیا اور تھک کر گھر میں بیٹھ رہا، اس واقعہ کے تین یا چار سال بعد ۱۳۱۵ء میں انتقال کیا،

یورپ اس وقت تک ظاہر پرست تھا، کوئی اعلیٰ سے اعلیٰ خیال لوگوں کے ذہنوں میں ہر وقت تک راسخ نہ ہوتا تھا تا وقتیکہ تصویر کے پر وہ پر وہ حیات جاوید نہ حاصل کر لیتا، اس کا نتیجہ یہ تھا کہ مذہبی عقاید تصویروں کے المیہ میں چلتے پھرتے نظر آتے تھے، فلسفہ دیواروں کی زریب و زینت کے کام آتا تھا اور جذبات لطیفہ توخیر ہمیشہ سے تصویروں اور مرتعوں میں بند ہونے کے قابل سمجھے جاتے رہے ہیں،

قاعدہ ہو کہ جب انسان پر مذہب کا غلبہ ہوتا ہو تو ہر وقت مذہبی خیالات اس کے دماغ میں سما رہتے ہیں، ثواب کی امید، سزا کا خوف، عذاب قبر کا ہولناک تخیل، قیامت کا ہوشربا سانحہ، غرض سطح کی صدائیں ہر وقت اس کے کانوں میں پڑتی رہتی ہیں، قرون متوسطہ میں یہ چرچا اس قدر بڑھ گیا تھا کہ اعلیٰ کے مصوٰر بہشت و دوزخ اور قیامت کے ہوشربا و اتفاقی رنگ رنگ کی تصویریں بنانے کے عادی ہو گئے تھے، یہ تصویریں مختلف طرح کی ہوتی تھیں، بعضوں میں یہ دکھایا جاتا تھا کہ گنہگار آگ میں ڈالے جا رہے ہیں اور کہیں یہ دکھایا جا رہا تھا کہ نیک بندے بہشت کی مسرتوں سے لطف اٹھا رہے ہیں، اس سلسلہ میں یہ ایک نیا طریقہ نکلا تھا کہ محدود اور بیدنیوں کی بھی تصویریں لجاتی تھیں، چنانچہ اس دور میں مختلف طریقوں سے ابن رشد کی اتنی تصویریں لی گئیں کہ بچا رہ تمام یورپ میں بیدین مشہور ہو گیا، چودھویں صدی کے ایک مشہور مصوٰر نے ۱۳۱۵ء میں ایک عمدہ عرق تیار کیا جو سینٹ کیتھرائن کے گرجا میں بمقام میا نصب کیا گیا، اس عرق کی صورت یہ تھی کہ سب سے اوپر ذات الہی جلوہ گر ہو جس کے گرد اگر ملائکہ صف بستہ ہیں، ذات الہی کے

نور کی شمعیں منتشر ہوتی ہیں، نیچے بادل کی سطح پر حضرت موسیٰ، یونس، اور اناجیل اربعہ ہیں اور نور کی شمعیں اون پر آگے پڑتی ہیں، بادل کے نیچے تھامس کھڑا ہے جس پر نور کی شمعیں حضرت موسیٰ وغیرہ سے گذر کر پڑتی ہیں، ذرا نیچے دونوں جانب ارسطو اور افلاطون کھڑے ہیں، ان دونوں کے ہاتھ میں دو کتابیں ہیں جن سے نور کا ایک سلسلہ بلند ہو کر تھامس کے سر تک پہنچتا ہے اور ذات الہی کے نور میں غلو ط ہو جاتا ہے، تھامس کو سی پر بٹھایا ہوا ہے، اس کے ہاتھ میں کتاب مقدس کھلی ہوئی ہے جس کے سرورق پر لکھا ہوا ہے کہ میرا منہ بیچ بولتا ہے، اور میرے ہونٹھ ضلالت کے منکر ہیں، تھامس کی کرسی کے چاروں طرف ہر درجہ و درتہ کے مقدس باور یون کی قطار ہے جن پر تھامس کی تصانیف کی شمعیں پڑ رہی ہیں، انھیں شمعوں میں سے ایک شمع ابن رشد پر بھی پڑتی ہے جو تھامس کے سامنے زمین پر کھڑا ہوا پڑا ہے،

(۳)

دور اصلاح

چودھویں صدی عیسوی کے آخر سے فلسفہ میں ایک نیا انقلاب پیدا ہوا، اب تک علمی دنیا دو طبقوں میں منقسم تھی اور دونوں اپنے اپنے دعویٰ کے ثبوت میں یکساں عقلی دلیلین استعمال کرتے تھے، ایک وہ طبقہ جو عربی فلسفہ خالص کو ابن رشد کے پردہ میں ارسطو کے مشائی فلسفہ کی حمایت کرتا تھا اور مذہب کے مقابلہ میں آزاد خیال شمار کیا جاتا تھا، اس طبقہ میں فرانسیسکن فرقہ اور ابن رشد کے دیگر تبعین شامل تھے، دوسرا طبقہ مذہب عیسوی کے ان متکلمین کا جو فلسفہ ہی کے اسلحہ سے مذہب کی حمایت میں ارسطو اور ابن رشد کی تردید کرتے تھے، یہ گروہ ڈامینیکن و تھامس کے پیروں کا تھا لیکن اب ایک نیا گروہ اور پیدا جس کی غرض یہ تھی کہ بے معنی

لفظی بحثوں کے بجائے کارآمد مسائل فلسفہ میں حل کئے جائیں اور اس طرح فلسفہ کی تجدید کی جائے، یہ راہِ مسیحیت کی اصلاح اور فرقہ پرستوں کی پیدائش کا تھا، جرمنی میں مذہب کی اصلاح کا سنگ بنیاد رکھا گیا اور اٹلی میں فلسفہ کی اصلاح کا،

اٹلی سے صدائے اصلاح بلند ہونے کی وجہ یہ تھی کہ یہیں پیڈالوینورسٹی واقع تھی جو اس وقت علم و فن کا بڑا مرکز تھی، پیڈوا کے پروفیسر نہایت ذہنی اثر ہوتے تھے، دوسرے ممالک میں یہاں کے نصاب و طرز تعلیم کی تقلید کی جاتی تھی، کتابوں کا ذخیرہ بھی یہاں کافی تھا، عربی اثر بھی یہاں براہ راست نمایاں تھا، غرض اس وقت صرف یہی ایک درگاہ ایسی تھی جو ایک عرصہ تک عربی اثر کے ماتحت رہنے کے علاوہ علم و فن کی زندہ یادگار تھی، ظاہر ہے کہ فلسفہ کی اصلاح کے لیے اس سے زیادہ اور کون مقام موزون ہو سکتا تھا، بڑا سبب یہ تھا کہ چودھویں صدی میں جب مشرق کی برطانیہ حکومت پر ترکوں کے کامیاب حملے شروع ہوئے تو مشرق کے فضلاء نے عموماً قرب کی وجہ سے اٹلی ہی کا رخ کیا، یونان اور قسطنطنیہ کے تلمیذوں میں اصل یونانی زبان کی کتابیں مقفل پڑی تھیں، ترکوں کے حملوں سے بھاگ کر جب یونانی فضلاء نے اٹلی میں پناہ لی تو یہ نادر ذخیرہ بھی وہ اپنے ساتھ لیتے آئے، یہ کتابیں دیکھ کر حامیان فلسفہ کی آنکھیں کھل گئیں، مدون سے یہ لوگ ارسطو کے فلسفہ کی شرح و تفسیر میں مشغول تھے اور خود ارسطو کی کتابوں سے ان کو واقفیت نہ تھی، اس کی کتابوں کے سمجھنے میں عرب مفسرین کی شرحوں سے مدد لی جاتی تھی حالانکہ یہ مفسر خود بھی یونانی زبان سے واقف نہ ہوتے تھے اور محض عربی ترجموں پر اعتماد کر کے تفسیر کرتے تھے، جب خود ارسطو کی کتابیں اصل یونانی زبان میں دستیاب ہو گئیں تو ان شرحوں کی ضرورت باقی نہ رہی، اس کا لازمی نتیجہ یہ تھا کہ عربی زبان و فلسفہ کا اثر بالکل زائل ہو گیا اور بجائے اس کے یونانی زبان کی درس گاہیں قائم ہونے لگیں،

ریونڈاٹلی نے عربی اثر کے خلاف اس نئی تحریک کی بنا ڈالی، وہ خود اگرچہ اپنی زندگی میں

کامیاب نہ ہوا، لیکن متعدد اسباب جمع ہو جانے کی وجہ سے اس کی موت کے بعد اس تحریک میں بڑی کامیابی ہوئی، تاہم کینی کے ضلع میں ۳۰ سالہ عین پڑارک پیدا ہوا جو اس تحریک کا بہت بڑا سرگرم تھا۔ اس کے باپ نے اس کو قانون کے پیشہ میں لگانا چاہا تھا، مگر قدرت کو اس سے کچھ اور کام لینا منظور تھا۔ اس پیشہ میں اس کا دل نہ لگا اور آخر کار پیڈوائین آکر پڑھا، لیٹین اور یونانی زبان کا بڑا ماہر تھا، فلسفہ پر بھی اس کی بعض تصانیف موجود ہیں، لیکن اس کی ذاتی وچپی کا میدان علم الاخلاق تھا جس پر اس نے متعدد بلند پایہ تصانیف یا دیگر چھوٹی سی ہیں،

پڑارک کا خیال تھا کہ عربوں نے علم و فن کی کوئی خاص خدمت انجام نہیں دی، انھوں نے صرف یونانی تہذیب و تمدن کے بعض آثار کی حفاظت بیشک کی ہے، مگر جبکہ خود یونانی تمدن کے حقیقی بقایات الصالحات پر ہم کو دسترس حاصل ہو گیا تو اب اس کی کیا ضرورت باقی رہی کہ ایک اجنبی قوم یونانی تمدن و تہذیب کی تعلیم حاصل کی جائے، پڑارک نہ صرف عربی اثر ہی کا دشمن تھا بلکہ اس کو خود عربی قوم سے عداوت تھی، چنانچہ وہ اپنے ایک دوست کو لکھتا ہے میں تم سے اس مہربانی کا متوقع ہوں کہ تم عربوں کو اس طرح فراموش کر دو کہ گویا دنیا میں کبھی اذکار کا وجود نہ تھا، مجھے اس قوم کی قوم سے نفرت ہے، یہ خوب یقین رکھو کہ یونان میں فلسفی طبیب، مقرر اور لکچرر بے طرح کے لوگ پیدا ہوئے ہیں، دنیا کا وہ کون فن ہے جس میں یونانی ماہرین کی کتابیں موجود نہ ہوں، لیکن عربوں کے پاس کیا ہے صرف دوسروں کا بچا کچا سرمایہ میں ان کے یہاں کے طبیبوں فلسفیوں اور شاعروں سے خوب واقف ہوں اور یہ میرا اعتقاد ہے کہ عرب قوم سے کبھی نیکی کا ظہور نہیں ہو سکتا، اور تہذیب و تمدن سے یہ قوم کو سون دہریہ، مجھے حیرت ہے کہ ہمارے ملک کے پڑے لکھے لوگ کیوں اس قدر عربوں کے گردیدہ ہیں، مجھے اپنے ملک کے ایک طبیب کی زبان سے یہ سنکر سخت صدمہ ہوا کہ اگر فن طب میں عربوں کی تحقیقات کا وجود نہ ہوتا تو آج دنیا کے پردہ پر کوئی طبیب

نظر نہ آتا، یہ سنکر مین آپسے باہر ہو گیا اور جی مین آیا کہ اسی وقت جا کر اپنا سارا علمی ذخیرہ آگ مین جھونک دوں، اچھا تم ہی بتاؤ کہ یونانی زبان کے خطیب ڈیما سٹینر کے بعد سیسرو کا، یونانی شاعر ہومر کے بعد درجیل، کلا یونانی مؤرخ ہیرودوٹس کے بعد ٹیسٹیوس کیو سی کا، دنیا کے پردہ پر کیسے وجود ہوا، ہان ٹو کیا عربوں کے علاوہ دنیا مین کوئی پڑھی لکھی قوم نہیں ہے، صرف عربوں ہی مین شاعر مؤرخ زبان دان اور فلسفی پیدا ہو ا کرتے تھے، ہماری قوم کے کارنامے بھی بعض حیثیتوں سے دنیا کی تمام قوموں کے کارناموں سے سبقت لے گئے ہیں، یہ کیا حماقت ہے کہ اپنے کو عربوں سے بھی ذلیل سمجھتے ہو، یہ کیا جنون ہے کہ اپنے کارناموں کو بھلا کر عربوں کی وجہ و ثنا کے نشہ مین بالکل غرق ہو گئے ہو، اٹلی کی دیانت و ذکاوت کیا تو کبھی خواب غفلت سے بیدار نہ ہوگی۔

پڑارک کے عہد مین ابن رشد کے مقلد عماد امید مین جیسے تھے در مذہب کی سبھی اڑانا انکا دن رات شعل رہ گیا تھا، پڑارک خود چونکہ نہایت پکا عیسائی تھا اسلئے اسکو ابن رشد کے ان نام نہاد پیروں کی یہ حرکتیں گوارہ نہ کرتی تھیں، ابن رشد کی تردید لکھنے کا ارادہ کیا تھا مگر اسکو وقت نہیں ملا، چنانچہ ایک خط مین وہ اپنے ایک دوست کو وصیت کرتا ہے کہ تمام کاموں کو چھوڑ کر ابن رشد کی تردید مین تم کو لگ جانا چاہیے، یہ مذہب ہماری قوم کے نوجوانوں کو گمراہ کر رہا ہے، ایک بار وہ اپنے ایک دوست سے جو ابن رشد کا معتقد تھا بات مین کر رہا تھا، دوران گفتگو مین اس نے سینٹ پال کا قول سند مین پیش کیا ابن رشد کا مقلد جھلا کر بولا کہ سینٹ اگسٹائن اور پال کی سند مین اپنے ہی تک رکھیے، ان لوگوں کو مین نہیں مانتا، اگر سند پیش کرنا ہو تو ابن رشد کے کلام سے پیش کرو جو فلسفیوں کا تبرج ہے پڑارک یہ سنکر آگ بگولہ ہو گیا اور اس کی گردن مین ہاتھ دے کر کہنے لگا کہ ”مہربانی فرما کر اب سے آپ میرے پاس تشریف نہ لائیے گا، اپنے عہد کے ابن رشد کے پیروں پر وہ یہ ملامت کرتا ہے کہ یہ لوگ سچے ایمانداروں کو بے وقوف سمجھتے ہیں، ان کے نزدیک عقل و دانش کا معیار یہ ہے کہ آدمی دہریہ اور لامذہب ہو پڑارک نے ۱۱۳۵ء مین بمقام پیڈوا انتقال کیا،

پڑارک کے بعد عربی لٹریچر کے بجائے یونانی لٹریچر کی تحصیل کی طرف عام توجہ شروع ہوئی، یونانی فلاسفہ جو مشرق سے بھاگ بھاگ کر آئے انھوں نے اٹلی میں نئی درسگاہیں جا بجا قائم کر دیں جن میں یونانی لٹریچر اور فلسفہ کی تعلیم ہوتی تھی، اس نئی تحریک کی بڑی خصوصیت یہ تھی کہ اس کی وجہ سے قدیم علوم و فنون نئے سرے سے زندہ ہو گئے اور تجدید و تاسیس کا یہ مذاق اس قدر وسعت پذیر ہوا کہ قدیم علوم و فنون کے احیاء علاوہ فلسفہ کے قدیم فرقوں کی نئے سرے سے بنیاد ڈالی گئی، یعنی مشائیہ (ارسطو کے مقلد) اشراقیہ (افلاطون کے پیرو) لذیہ (اپیکوریس کے متبعین) اسکواٹک (زینیو کے مقلد) سوفسطائیہ، لا اور یہ، اور شکلیں غرض تمام قدیم یونانی فرقے نئے سرے سے زندہ ہو گئے، وجہ یہ تھی کہ تمام قدیم یونانی مصنفین کی کتابیں اصل یونانی زبان میں دستیاب ہو گئی تھیں جن کو پڑھ پڑھ کر ہر شخص کسی نہ کسی قدیم فرقہ کی جانب اپنے تئیں منسوب کرنے لگتا تھا، ان نئے فرقوں کی پیدائش کا نتیجہ یہ تھا کہ عربی اثر کمزور ہو رہا تھا، اور ابن رشد کے نام کی وقعت مٹنے لگی تھی،

ابتدائی دور میں جن لوگوں نے یونانی مشائی فلسفہ کی تجدید و تاسیس میں حصہ لیا ان کے نام یہ ہیں گارزا (متوفی ۱۱۹۰ء) جارج آف ٹریمرونڈ (متوفی ۱۱۹۰ء) جارج اسکولاریس وغیرہم، لیکن ۱۲۰۹ء میں گارزا کی تاریخ باشندگان اٹلی کے لئے سب سے زیادہ مبارک تھی جبکہ لیونیسیس نے پیدوا یونیورسٹی کے ہال میں ایک مجمع کے روبرو اصل یونانی زبان میں ارسطو کے فلسفہ کی تعلیم دینا شروع کی اس موقع پر یونیورسٹی کی طرف سے بہت بڑی تقریب منائی گئی اور شعراء نے مسرت آمیز نظمیں کہیں لیونیسیس باوجود اس کے ابن رشد سے زیادہ بد عقیدہ نہ تھا، بلکہ اس کو ارسطو کا مستند مفسر سمجھتا تھا،

لیونیسیس کے بعد اس سلسلہ میں پامپوناٹ بہت مشہور ہوا، اسی کے عہد میں ابن رشد کے

پیر وون کے مقابلہ پر یونانی مشائی فلسفہ کے طرفداروں نے الگ اپنا فرقہ بنالیا اور دونوں میں ایک عرصہ تک خانہ جنگی برپا رہی ان دو فرقوں میں بابہ الزنا مسئلہ یہ تھا کہ مرنے کے بعد روح باقی رہتی ہے یا نہیں ابن رشد کے پیرو بدستور اس بات پر اڑے تھے کہ مرنے کے بعد انسان کی روح خدائین جا کر مل جاتی ہے، جہان گوار اس کی شخصیت فنا ہو جاتی ہے مگر کلی حیثیت سے خدا کے وجود کے ساتھ اس کا وجود بھی ہمیشہ باقی رہتا ہے، پامپوناٹ اس کے مقابلہ میں اسکندر افروسی کے اس نظریہ کی حمایت کرتا تھا کہ مرنے کے بعد روح بھی فنا ہو جاتی ہے، اس مسئلہ میں ان دونوں فرقوں کی باہمی آویزش کا نتیجہ یہ ہوا کہ علی طور پر بھی یونانی فلسفہ مشائیہ اور عربی مشائی فلسفہ کے درمیان ایک حد فاصل قائم ہو گئی، یعنی یونانی لٹریچر کے طرفدار اسکندر افروسی کو سند میں پیش کرتے تھے اور عربی لٹریچر کے دلدادہ ابن رشد کو،

مذہبی طبقہ میں اس سے پہلے گو ابن رشد بیدینی کے الزام کی وجہ سے بہت بدنام تھا، مگر اس بحث کا نتیجہ یہ ہوا کہ تھوڑے عرصہ کے لیے مذہبی طبقہ میں ابن رشد کی وقعت دوبارہ قائم ہو گئی، اسکندر افروسی کے پیرو جو کذب بکار کے مسئلہ کا کار کرتے تھے اسلئے اسکا اثر ہوا کہ مذہبی طبقہ ابن رشد کے پیروان کی حمایت کرنے لگا، چنانچہ پوپ لیو ہم کی تحریک پر پادریوں کی ایک کونسل جمع ہوئی جس نے بالاتفاق حسب ذیل امور پاس کئے،

(۱) وہ لوگ گمراہ ہیں جو عقیدہ فنا روح کے قائل ہیں یعنی اسکندر افروسی کے پیرو،

(۲) اور وہ بھی گمراہ ہیں جن کا خیال یہ ہے کہ بعض عقیدے کو مذہبی حیثیت سے غلط ہوں مگر فلسفہ کی

نظر میں وہ غلط نہیں ہوتے،

(۳) یہ مجلس فلسفہ کے معلموں کو حکم دیتی ہے کہ وہ ناجائز عقیدوں اور خیالات کی تعلیم دیتے وقت

اون کی تردید بھی کرتے جایا کریں،

(۴) یہ مجلس تمام پادریوں کو حکم سے آگاہ کرتی ہے کہ پانچ برس سے زیادہ ان کو فلسفہ کی تحصیل میں

مشغول رہنے کی اجازت نہیں ہے، بشرطیکہ وہ اس دوران میں دینیات کی تعلیم کے ساتھ ساتھ حاصل

کرتے رہے ہوں،

پامپوناٹ کے مقابلہ میں ابن رشد کے گروہ کے دو شخص بقا روح کے عقیدہ کی حمایت کرتے تھے، ایک اچینیسی اور دوسرے آگسٹس نفیس، ان میں سے اول الذکر نے کوئی خاص شہرت حاصل نہیں کی، البتہ ثانی الذکر نہایت مشہور حکم اور ابن رشد کا زامقلد تھا، اس نے پوپ لیو وہم کے حکم سے پامپوناٹ کی ترویج اور بقا روح کے مسئلہ کی تائید میں ایک کتاب لکھی جو مذہبی طبقہ میں نہایت قدر کی نگاہوں سے دیکھی گئی، آگسٹس نفیس نے ابن رشد کی بعض کتابوں کی شرحیں بھی کی ہیں، چنانچہ اس نے ۱۴۹۵ء سے ۱۴۹۷ء تک دو برس کے عرصہ میں اپنے زیر اہتمام ابن رشد کا ایک مکمل ایڈیشن شرح سمیت شائع کیا، وحدت عقل کے مسئلہ میں وہ ابن رشد کا موافق تھا، نیز جو اہر مجردہ اور نفوس فلیکھ کے نظریہ میں بھی اس نے ابن رشد کی حمایت کی ہے،

اسکندر افروسی کے حامیوں کے علاوہ ایک اور گروہ پیدا ہو گیا تھا جو ارسطو اور ابن رشد کے مقابلہ میں افلاطون کے فلسفہ کی حمایت کرتا تھا، لوگون کا خیال تھا کہ افلاطون کا فلسفہ مذہب سے زیادہ مطابقت رکھتا ہے، اس بنا پر عام طور سے ارسطو کے مقابلہ میں افلاطون کی نسبت لوگون کی عقیدت کا رجحان زیادہ ہوتا جاتا تھا، اٹلی میں جس شخص نے سب سے پہلے افلاطونی فرقہ کا سنگ بنیاد رکھا وہ قسطنطنیہ کا ایک باشندہ جارج گیمسٹ نامی تھا، جارج گیمسٹ کے بعد ساریون نے اس جدید فرقہ کے نشوونما میں نمایاں حصہ لیا، سب سے آخرین ماسائل فیسین پیدا ہوا جو اس فرقہ کا بہت بڑا سرگروہ تھا، ۱۴۳۳ء میں بمقام فلانس اس کی پیدائش ہوئی تھی یہ بانی فرقہ جارج گیمسٹ کے ارشد تلامذہ میں تھا، ۱۴۹۹ء اس کا سال وفات ہے، اس کا خوبیان یہ ہے کہ حامیان ابن رشد کے فرقہ سے ان کی میدنی کی بنا پر بچے نفرت ہوئی لیکن اس کے بعد میرے لیے صرف ایک راستہ باقی رہ گیا تھا

وہ یہ کہ مین فلسفہ کا کوئی ایسا فرقہ تلاش کروں جو مذہب سے عداوت نہ رکھتا ہو، چنانچہ ایک مدت کی تلاش کے بعد جارج گیمسٹ کی تلمذ کی سعادت مجھے نصیب ہوئی جو اس زمانہ میں فلسفیوں کا سراج اور مذہبی طبقہ میں معزز و باوقار شمار کیا جاتا تھا، مارشال فیسین نے ایک خاص کتاب میں ابن رشد کے نظریہ وحدت عقل کی ترویج کی ہے،

ان فرقوں کے علاوہ مصلحین کا ایک فرقہ اور تھا جس کو ابن رشد اور ارسطو سے بلکہ قدیم طرز کے فلسفیانہ و لائل و براہین اور نفس مسائل ہی سے نفرت تھی جو ان دنوں فلسفہ کے تمام فرقوں میں محرکۃ الآرا و خیال کیے جاتے تھے، یک میزڈول اور دیوٹراس گروہ کے مشہور لوگ ہوئے ہیں، دیوٹر قدیم فلسفہ مدرسہ کا نہایت سخت دشمن تھا، چنانچہ اپنی کتابوں میں اس نے فلسفہ کی وحیانی اڑائی بین، مذہبی طبقوں میں سے جیسویٹ فرقہ سترھویں صدی عیسوی میں ابن رشد کے فلسفہ کی ترویج پر کمر بستہ ہوا، چنانچہ اس فرقہ کے سرگروہ انیٹونی نے وحدت عقل کے مسئلہ کے خلاف بہت کچھ لکھا ہے، اسکے ہم عصر پاسیون کا بھی اس مسئلہ کی ترویج میں اس سے بھی زیادہ ہمت تھا، وہ ابن رشد کو ملحد و بیدین وغیرہ الفاظ کے سوا کسی اور لفظ سے کبھی یاد نہیں کرتا،

ابن رشد کے فلسفہ پر اس زمانہ میں ہر چار طرف سے حملے جو ہو رہے تھے ان میں سب سے زیادہ سخت جدید سائنس و فلسفہ کے علمبرداروں کا حملہ تھا، ابن رشد کے فلسفہ نے تقریباً تین چار صدیوں تک یورپ پر حکومت کی تھی، اس دوران میں عجیب عجیب انقلابات کا وہ شکار ہوا، کبھی اوس پر بیدینی و انجائی کی تہمت لگائی جاتی تھی اور کبھی اوس کے برعکس مذہب کے ثبوت میں اس سے استدلال کیا جاتا تھا، کبھی اس کی کتابیں مقبولیت کا رتبہ پا کر معلموں کے درس و تدریس کے کام آتی تھیں اور کبھی اس کی کتابوں اور فلسفہ سے استقدرنا و اقیقت کا اظہار کیا جانے لگتا تھا کہ اوس کی نسبت انفرادیت کا

طوفان بلند ہو جاتا تھا، کبھی اوس کے خیالات کی تائید و حمایت کی جاتی تھی اور کبھی اوس کے اصلی خیالات سے کوئی خبر بھی نہ ہوتا تھا اور اس سلسلہ میں اگر کوئی شخص اوس کی نسبت کوئی جھوٹی بات جوڑ دیتا تو لوگ اس کو آسانی سے قبول کرنے پر تیار ہو جاتے تھے، غرض ابن رشد کی شخصیت اس کے فلسفہ اور اوس کے نظریات میں اوس کے مرنے کے بعد جتنے آٹ بھیر ہوئے ہیں شاید دنیا کے کسی بڑے سے بڑے فلسفی کے حالات و خیالات میں اتنے عظیم الشان انقلاب نہ ہوئے ہونگے، لیکن باوجود ان پیچیدگیاں اور سلسلہ وار غلط فہمیوں کے فلسفہ کے تمام قدیم و جدید فرقوں میں سے صرف اسی ایک فلسفہ کی یہ خصوصیت تھی کہ ایک عرصہ تک یہ ہر قسم کی مخالفتوں کا ٹھکانہ میدان میں مقابلہ کرتا رہا اور کسی حملہ سے اس کو اتنا بھی صدمہ نہ پہونچ سکا کہ کچھ لمحوں کے لئے اس کی حدائے اصلاح و صیہی بڑھ جاتی، ڈامینیکن فرقہ کی مناظرانہ تردیدیں، سینٹ تھامس کی دندان شکن منکھلانہ فصاحت و بلاغت، جیسویٹ فرقہ کی افراط و ازیان، ڈائمی کی شاعرانہ ہزل گوئی، اٹلی کے مصوروں کی اہانت آمیز صنایع و مصوری، پادریوں کی کونسلوں کے متفقہ فتاویٰ، متعدد دپولون کے مذہبی فراہین، محکمہ احتساب عقائد کی جاسوسیوں اور اس کی عالم سوز آتش انتقام، غرض سارے جہان کی مخالفتیں ایک طرف اور ابن رشد کا فلسفہ اور اس کے دماغی و اعتقادی ثمرات و اثرات ایک طرف، ان دونوں قوتوں کا تصادم بدلتون یورپ میں قائم رہا، لیکن ان مخالفت قوتوں میں کوئی قوت بھی ابن رشد کے فلسفہ کو پوری شکست نہ دے سکی،

ہاں صرف ایک قوت تھی جو ابن رشد کے فلسفہ کو شکست دے سکتی تھی اور اس کا جواب ابن رشد

کے فلسفہ کے پاس نہ تھا یعنی جدید فلسفہ و سائنس کی قوت حقیقت میں ابن رشد کے فلسفہ کی پشت پر دو تھیں اور تھیں جو سارے یورپ کو اپنے اثر میں جکڑے ہوئے تھیں، یعنی ارسطو کے نام کی قدامت پرستانہ تعظیم و تقدیس اور عیسائیوں کا فلسفیانہ علم کلام، ابن رشد کا فلسفہ انھیں دو قوتوں کے بل پرچی رہا تھا، لیکن جدید سائنس و فلسفہ نے انھیں دو قوتوں پر براہ راست حملہ کیا جس سے قرون متوسطہ تمام خیالی

عمارت زمین پر آرہی اور فلسفہ مدرسہ کی ذہانت و کاکوت کے تمام ہوائی قلعے منہدم ہو گئے، یہ طوفان
 ایسا سخت تھا کہ ابن رشد کی تمام کتابوں کو بھی بہا لیکھا، باوجود اس کے اس میں شک نہیں کہ جدید
 فلسفہ کی عمارت جس بنیاد پر تعمیر کی گئی اس کا مصالحہ اسی فلسفہ کے خس و خاشاک کے اندر سے فراہم
 کیا گیا تھا، یعنی مبادی عقلیت کے وہ نایاب جواہر ریزے جو ابن رشد کی خیالی ٹوٹی پھوٹی عمارت کے انبار
 میں منتشر و پراگندہ تھے ان کو جوڑ کر ایک جدید فلسفہ کی بنیاد رکھی گئی تھی، لارڈ میکن، ڈیکارٹ، برونو،
 اگلیلیو، نیوٹن، وغیرہم اس جدید فلسفہ کے مؤسس اول تھے جن کے نظام فلسفہ نے قدیم فلسفہ کی
 شکل و صورت کچھ سے کچھ کر دی، ڈیکارٹ نے جو کائنات کو جسم و روح دو متضاد مظہروں میں تقسیم کرنے
 اور روح کو جسم سے الگ ایک جوہر مجرور و حافی ہستی ماننے کے عقیدوں کا یورپ میں مؤسس اول
 خیال کیا جاتا ہے اپنے فلسفہ کے یہ مبادی و حقیقت ابن رشد ہی کے فلسفہ سے حاصل کیے تھے، اسی طرح
 جدید سائنس جو اپنے آپ کو اس مسئلہ کا موجب سمجھتی ہے کہ کارخانہ عالم مادہ اور قوت کا زر گاہ ہے اور یہ
 دونوں ازلی ہیں قوت کبھی فنا نہیں ہوتی بلکہ طرح طرح کی صورتیں بدلا کرتی ہے، چنانچہ برقی، اور جرات
 وغیرہ اس کے متعدد صورت و اشکال ہیں، یہ مسئلہ بھی حقیقت میں ابن رشد کے فلسفہ کی آواز باز گشت ہے،
 جو عالم کے ازلی و ابدی ہونے پر نہ صرف اصرار کرتا ہے بلکہ اس کو ایک عقل عام اور ذمی حیات قوت
 عامہ کا مظہر بتلاتا ہے اسی قوت سے عالم کی ابتدا ہوئی ہے اور اسی میں اس کا انجذاب عالم کی فنا ہے،
 عالم کی ابتدا ہر مگر بلا تخلیق کے اس کی انتہا ہو گئی مگر بدون طریاں عدم و فساد عام کے حیوان و انسان
 دونوں اسی قوت کے مظہر ہیں اور ان دونوں میں جو کچھ فرق ہے وہ محض کثرت و ادراک ہے،
 نہ کہ نوعیت و شرف و جات کا، اس فلسفہ کی غلطی یہ تھی کہ اس نے اس عقیدہ عام کے خلاف کہ انسان
 عقل و ادراک کی وجہ سے حیوان سے افضل ہے یہ تعلیم دی کہ تمام کائنات میں ایک ہی عقل پائی
 جاتی ہے جو ہر مہر و منتہائے کائنات ہے، قرون متوسطہ کی کور عقلین قوت عامہ یا عقل کل کے فلسفہ کے

۱۔ ہمارے سمجھنے سے قاصر تھیں، مگر جب سائنس نے ”مدارِ حیات“ اور کائنات کے نفسانی و دماغی ارتقاء و انحطاط کے منازل“ دریافت کر کے یہ ثابت کر دیا کہ تمام عالم صرف کسی ایک ہی قوت کا مظہر و جلوہ گاہ ہے تو اس وقت سب کو نظر آنے لگا کہ ابن رشد یہ جو تعلیم دیتا تھا کہ تمام انسانوں میں صرف ایک عقل پائی جاتی ہے جو تمام کائنات کی مبدؤ و منہا ہے اس میں غریب ابن رشد کا کیا قصور تھا جو مذہبی طبقہ کی جانب سے اس کو بیدین و طرد کا خطاب ملا،

قوم ایوب، بنو اسماعیل، اصحاب ابرار، اصحاب کعبہ، بنو قریظہ، انصاریہ اور قریش کی تاریخ، اور عرب کی تجارت زبان اور مذہبی نفسی باطنی خصوصیات
لغات جدیدہ، چار ہزار جدید عربی لغات کی دیکھ بھلی، عربی
دروس الادب، عربی کی پہلی ریڈیو طبع سیمینٹریم

دوسری ریڈیو طبع دوم،
رسالہ اہل سنت والجماعت، فرقہ اہل السنۃ والجماعے کی عقائد کی تحقیق، طبع دوم

حیات مالک، امام مالک کی سوانحی تواریخ، مالک بصرہ
خلافت اور ہندوستان، آغاز اسلام سے اس کی تکمیل تک
ہندوستان کے مسلمان، ہندوستان کے مسلمانوں کی سکون اور ترقی کی وجوہات

دنیا کے اسلام اور خلافت، موجودہ عہد میں خلافت عثمانیہ کے قیام بقا کے لیے دنیا کی مسلمانوں کی جدہ گاہی بین مہنت کے سفر یورپ کے عجیب معلومات ہیں

خلافت عثمانیہ اور دنیا کے اسلام، اس میں یہ لکھا گیا ہے کہ خلافت عثمانیہ نے مسلمانوں اور اسلامی ملکوں کی گذشتہ قیامت میں کیا خدمتیں انجام دی ہیں

سہارا در حوائج اسلام، مسلمان عورتوں کے جنگی اور خانگی بہادری کے کارنامے، طبع سوم

مولانا عبد السلام ندوی
اسوۂ صحابہ جلد اول، صحابہ کے عقائد، عبادات، اخلاق اور معاشرت کی صحیح تصویر اور قرون اول کے اسلام کا علمی خاکہ اسکا مطالعہ ہر مسلمان کا فرض ہے، صفحات ۳۵۰

اسوۂ صحابہ جلد دوم، صحابہ کے سیاسی، انتظامی اور علمی کارناموں کی تفصیل صفحات ۵۰۰، قیمت

انقلاب الامم، ائمہ کی مشورت کا قومی ترقی و ترقی کے قوانین نفسی کا خلاصہ طبع دوم قیمت

اسوۂ صحابیات، صحابیات کے مذہبی، اخلاقی اور علمی کارنامے، طبع قیمت

سیرت عمر بن عبد العزیز، حضرت عمر بن عبد العزیز خلیفہ اموی کے سوانح حیات اور ان کے مجد و کارنامے طبع دوم قیمت

مولوی عبد الباقی ندوی
برکے اور اسکا فلسفہ، مشہور فلاسفر برکے کے حالات زندگی اور اس کے فلسفہ کی تشریح، مجید علی غیر مجید علی

مبادی علم انسانی، ادیت کی ترویج میں برکے کی مشہور کتاب پر نیشنل انیسوٹن ناچ کا نہایت مفیدہ اور سنجیدہ ترجمہ جس میں حواس انسانی پر بحث کر کے ادیت کا ابطال کیا گیا ہے

مولوی عبد الماجد جلی اے
شعوی جبر الیخت، شیخ مصطفیٰ کی ایک بابائیت سی سوانح مصطفیٰ

فلسفہ جذبات، جذبات انسانی کی نفسی تشریح، علامہ سیام امین، موسیوچ ڈیال ایک فرانسیسی مصنف کے خیالات و بارہا اس میں عالم و اخوت انسانی و خون انسانی اور اولیو پ کی ترجمانی ہے اور اس کے بعد مولوی صاحب شہو کا ترجمہ جس میں ہمیں مسائل پر تحلیل و ترقی کی تعلیم کی تفصیل دیار دین بالکل حینالات میں ۱۰۰ صفحے قیمت

مکالمات برکے، برکے کے ڈیالگس کا ترجمہ جس میں اس کی صورت میں لکھے ادیت کا ابطال کیا ہے جو ہمیت باخلاق کا گنہگار ہے

مولوی سعید صاحب نصائی
تفسیر ابوسلمہ اصفہانی، (عربی) مستدرک کی مفقود اور داوی عقیقی تفسیر قرآن کے اجزاء نہایت دیدہ ریزی سے اہم لاری کی تفسیر کبیر سے جمع کیے گئے ہیں، عمدہ ٹائپ میں چھپی ہو قیمت

سیر الصحیبات، زوجہ مطہرات، نبات طاہرات اور عام صحابہ کی سوانح عربیان اہل ان کے علمی، اخلاقی کارنامے

پروفیسر سید نواب علی ایم اے
معارج الدین، جدید علم کلام پر ایک مختصر تفسیر، علامہ جدیدہ اور مذہب کی باہمی تطبیق پر بہترین تبصرہ

ع

تاریخ صفحہ سہادی، توحید انجیل اور قرآن مجید کی حج

و ترتیب کا تاریخی موازنہ اور مخالفین اسلام کے اعتراضات

در بارہ جمع قرآن کا جواب، قسم اول ہے، دوم سے

سمع سخن، پروفیسر ثواب علی کی اخلاقی، قومی اور نفسی نظموں

کا مجموعہ،

مولوی محمد یونس حرم فرنگی محلی،

روح الاجتماع، موسیو لیوان کی کتابت جامعہ انارک

کے اصول فقہیہ کا اردو ترجمہ جس میں انسانی جماعت کے اخلاق

بلکہ ہمایون کی خصوصیات اور جماعتوں کے بننے اور گزرنے کے

قوانین فقہی بیان کیے گئے ہیں، صفحہ ۱۷۳۲،

مفتی انوار الحق صاحب نظم تعلیم بھوپال

حقائق اسلام، اسلامی مسائل کی فلسفیانہ عقلی تشریح،

مذکرہ المحبیب، یعنی سوال و جواب صلیح کے اخلاق کا مفصل بیان

مذہب کی باتیں، بچوں اور بچوں کی تعلیم کے لیے

رسالہ قوت خیال، درستی اخلاق کے باب میں ایک

مشہور انگریزی رسالہ کا ترجمہ،

اثبات واجب الوجود، یعنی ذات و صفات واجب

الوجود پر عقلی پہلو سے ایک نظر،

تاریخ ابوالبشر، کیفیت آغاز نوع انسانی حسب تحقیق

جدیدہ

مفتی محمد مہدی صاحب نامہ تمام تاریخ بھوپال

انسان، علم خاص الاعضاء کے ابتدائی مسائل سلیس و

عام قسم زبان میں،

رموز فطرت، طبقات، ارض، ہیئت، اور

جزائریہ طبی کے ابتدائی مسائل عام قسم اور طبیعات میں

مفتی محمد امین صاحب تمام تاریخ بھوپال

سیکات بھوپال، مصورہ مجلد

گیارہ حصے، اخلاقی، معاشرتی، مذہبی،

نعت پیمبر عربی، فارسی و اردو کی چند نعتیہ نظموں

کا مجموعہ،

پروفیسر محمد سجاد مرزا بیگ دہلوی،

الاستدلال، اس میں علم منطق کے اصول نہایت

خوبی و عمدگی کے ساتھ سلیس زبان و سہل طریقہ سے بیان

کیے گئے ہیں، صفحہ ۲۰۱،

الانسان، اس میں انسان کے تمام قوار کے نفسانی

و جسمانی خصوصیات طبی کی علمی تشریح کی گئی ہے، صفحہ ۲۰۲،

تفہیم البلاغت، اردو زبان میں فن فصاحت و

بلاغت اور بدیع پر دلکش اور سہل اور آسان کتاب ہے

حکمت علی، فن اخلاق پر جدید و قدیم معلومات کی جامع

کتاب، قیمت

متفرق کتابیں،

یاد و یاد، مولانا عبدالحی مرحوم ہاشم مدوۃ العلماء نے اس

کتاب میں ہجرات کی اسلامی تاریخ کے مختلف پہلو دکھائے اور

وہ ان کے امراء و راہروں اور دانشمندی کے حالات اور علوم

و فنون کی ترقی نہایت تاریخی تحقیق و تفصیل سے لکھے ہیں

سیاحت قسطنطنیہ، مولانا شبلی رحیم کی فرمائش سے

خواجہ سید رشید الدین صاحب نے مشہور پروفیسر میکس مولر

کے سفرنامہ قسطنطنیہ کا اردو میں ترجمہ کیا ہے،

بدیہہ گوئی، جناب ہوش بگرامی نے اس کتاب

میں عربی فارسی اور اردو کے شعرا اور ادیبوں کی بدیہہ

گوئی کے عجیب واقعات یکجا کیے ہیں، قیمت

الندوہ، کی جلد میں موجود ہیں، قیمت فی جلد

سے قیمت فی نمبر، یہ نادر ذخیرہ مکیاب ہے،

”مینجر“